









KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,

K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG XVIII:

DAS BUCH DANIEL



TÜBINGEN UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1901.

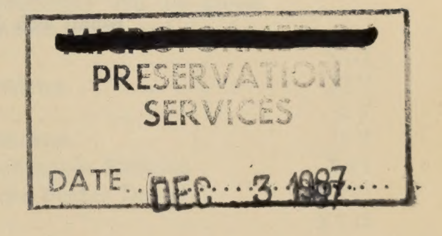
DAS BUCH DANIEL

ERKLÄRT

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERN.





TÜBINGEN UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1901.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

Einleitung.

Erklärung.

Einleitung.

I. Der Inhalt des Buches Daniel.

1) Die Hauptperson. Das Buch Daniel, das in unseren hebräischen Ausgaben des AT's nach der palästinensischen Ordnung zwischen Esther und Esra steht, während die babylonische es vor Esther einreiht (vgl. Barajtha Baba Bathra fol. 13^{b} und s. BUHL Kanon und Text S. 39f. und BUDDE Encycl. Bibl. Art. Canon), und das die alexandrinische Sammlung auf Hesekiel folgen und den das griechische AT abschliessenden Makkabäerbüchern vorangehen lässt, erzählt im ersten Teile, Cap. 1—6, die Geschichte und im zweiten, Cap. 7—12, die Gesichte Daniels. Auch wenn 3 1–30 von den Gefährten Daniels handelt und in Cap. 2, sowie 3 31—6 29 die Könige Nebukadreṣṣar, Belšaṣṣar und Darius eine wichtige Rolle spielen, so bleibt doch Daniel die Hauptperson und steht seine Weissagung im Mittelpunkt des Interesses; der Inhalt rechtfertigt daher vollkommen den Namen: דָּנִיֵּאל, den das Buch trägt. Dieses weiss von Daniel zu berichten, dass er im dritten Jahre Jojaḳims durch Nebukadreṣṣar nach Babel deportiert und dort mit einer Anzahl von gleichaltrigen Gefährten zum Hofdienst ausgebildet wurde, ferner dass er sich durch Frömmigkeit und Weisheit unter den Königen Nebukadreṣṣar, Belšaṣṣar, Darius und Cyrus auszeichnete, und endlich dass ihm in Träumen und Visionen die Geschichte der vier aufeinander folgenden Reiche der Babylonier, Meder, Perser und Griechen bis zur Aufrichtung des messianischen Reiches offenbart wurde. Im übrigen AT ist von einem Daniel, der zur Zeit des babylonischen Exils hohe Beamtungen unter den Königen Nebukadreṣṣar bis Cyrus versah, keine Rede; Hesekiel aber erwähnt dreimal einen Mann dieses Namens: 14 14 und 20 stellt er ihn zwischen Noah und Hiob und hebt seine Frömmigkeit hervor, 28 3 dagegen ist an seine ausnehmende Weisheit erinnert. Aus allen drei Stellen geht deutlich hervor, dass Hesekiel Daniel keineswegs als seinen jüngeren Zeitgenossen ansah; vielmehr galt ihm Daniel als ein berühmter Weiser und Frommer der Vorzeit, der seinen Volksgenossen so gut wie Noah und Hiob bekannt war und von dessen Weisheit und Frömmigkeit man jedenfalls zu erzählen wusste. Gleichwohl wird ein Zusammenhang zwischen Hesekiels Daniel und der Hauptperson unseres Buches nicht zu leugnen sein, jedenfalls stammt der Name des frommen und weisen Exulanten aus dem Buche Hesekiels, und wenn das Buch Daniel von Kindern dieses Mannes nichts weiss, während Hes 14 18 auf solche zu deuten scheint, und wenn er im Buche Dan ein Judäer heisst, während er bei Hes

wohl in der Vorzeit wie Noah und Hiob als Nichtisraelit gedacht ist, so zeigt diese Verschiedenheit nur, dass die Volkserzählung über Daniel in keinem vorexilischen Volksbuche fixiert war (vgl. dazu auch KARL KAUTZSCH Das sog. Volksbuch von Hiob 1900, bes. S. 21) und dem Verf. des Danielbuches die Freiheit liess, Daniel in eine neue Umgebung zu versetzen und seine Geschichte nach eigenen Wünschen zu gestalten. Über andere Träger des Namens Daniel s. zu 1 6. Heute zeigt man Daniels Grab bei Susa; diese Tradition, dass er in Susa begraben sei, knüpft an 8 2 an (vgl. zu der Stelle) und wird sich unter den in Susa angesiedelten Juden gebildet haben. Die Abbildung des Grabmals s. im HbA sub voce Susan und bei DRIVER.

2) **Die Herkunft des Stoffes.** Die Gestalt, die der Verf. seinem Stoffe gegeben hat, ist sein Werk, aber der Stoff selber ist nicht seine Schöpfung. Diesen hat der Verf., wie den Namen Daniel, in der Tradition vorgefunden, und dies gilt sowohl für den Stoff seiner geschichtlichen Einzelerzählungen, als auch in anderer Weise für den seiner Gesichte, ja man darf dies auch gewissermassen, ohne der Originalität des Verfassers und seinem Darstellungstalente (vgl. II 3) zu nahe zu treten, von seiner Gesamtanschauung behaupten. Für die geschichtlichen Stücke liegt der Beweis in den Parallelen, die sich noch in der alttestamentlichen, spätjüdischen und sonstigen orientalischen Litteratur erhalten haben; denn das Vorhandensein solcher inhaltlich verwandten Erzählungen kann als urkundliches Zeugnis dafür gelten, dass noch manche ähnliche Traditionen im Munde des Volkes weiterlebten, die der Verf. bei der Abfassung seines Buches benutzen konnte. In den Vorbemerkungen zu der Erklärung der einzelnen Stücke sind die litterarischen Parallelen namhaft gemacht, vgl. bes. zu 3 31—4 34 und zu 5 1—6 1. Für die Gesichte ergiebt sich die Abhängigkeit von der Überlieferung von selber aus der Übereinstimmung in der Geschichtsauffassung, die zwischen dem Verf. und der späteren Zeit herrscht, sowie auch aus dem gelegentlichen ausdrücklichen Hinweise auf die „Schriften“ in 9 2. Ebenso ruht des Verf.'s Gesamtanschauung auf der Prophetie der früheren Propheten; denn er trifft in den Hauptzügen seiner eschatologischen Schilderung durchaus mit seinen Vorgängern zusammen. Vgl. hiezu Einl. IV 2.

II. Die Form des Buches Daniel.

1) **Der Sprachenwechsel.** Wie im Buche Esr die Stücke 4 8—6 18 und 7 12–26, so ist im Buche Dan das grosse Mittelstück 2 4ᵇ—7 28 in aramäischer Sprache uns überliefert d. h. in einem Dialekte des grossen Zweiges der westaramäischen Sprache, der abgesehen von altaramäischen Inschriften, unter welchen die Inschriften von Sendschirli (8. Jahrh. v. Chr.) wegen ihres dem Kanaanitischen verwandten Charakters hervorzuheben sind, namentlich auch die aramäischen Inschriften aus Ägypten (vom Ende des 5. bis zum Beginn des 3. Jahrh. v. Chr.), die Inschriften der Nabatäer z. B. in Teima, Petra und im Hauran (6. Jahrh. v. Chr. bis Ende des 1. Jahrh. n. Chr.) und die Inschriften von Palmyra (aus den drei ersten christlichen Jahrhunderten), ferner die Texte im jüdisch-palästinensischen und im christlich-palästinensischen Aramäischen und im Samaritanischen, endlich der bis heute erhaltene aramäische Dialekt von Maʿlūlā im Libanon angehören. Unter der Herrschaft der Perser ist das Aramäische die officielle Sprache des westeuphratensischen Teiles des Reiches geworden und so nach und nach auch in Palästina eingedrungen.

Der Sprachenwechsel in Dan ist noch abrupter und unvermittelter als in Esr; denn während die aramäischen Stücke des Buches Esr zum grossen Teil aus in der officiellen aramäischen Sprache abgefassten Aktenstücken bestehen, geht in Dan das Hebräische mitten in einem Verse (2 4) in das Aramäische über und stellt sich erst 8 1 nach einer langen Unterbrechung wieder ein, ohne dass ein Artunterschied zwischen Cap. 7 und Cap. 8—12 zu entdecken wäre. Das Auffallende ist nicht, dass ein und derselbe Autor aus den letzten vorchristlichen Jahrhunderten hebräisch und aramäisch zu schreiben verstand, sondern dass er in einer und derselben Schrift ohne ersichtlichen Grund sich dieser beiden Sprachen bediente. Bei Esr liegt die Ursache in der Benutzung einer aramäisch geschriebenen Quelle, bei Dan befriedigt die Annahme einer gleichen Ursache nicht. Denn die Hypothese MEINHOLDs, dass 2 4^b—6 29 einer um 300 v. Chr. entstandenen Schrift entnommen sei, wird einmal durch die durchaus einheitliche Anschauung, die das ganze Buch aufweist, dann durch die Einleitung 1 1—2 4^a, welche die aramäische Schrift 2 4^b—6 29 unbedingt voraussetzt, da sie ohne dieselbe unverständlich bleibt, und endlich durch die bei dieser Annahme unerklärte aramäische Sprache von Cap. 7 widerlegt. Auch die inneren Gründe für den Sprachenwechsel, welche man bei dem Autor vermutet hat, sind nicht stichhaltig: denn wenn der Verf. die Geschichte als besonders für das Volk bestimmt aramäisch, die Gesichte dagegen als eher für die Gelehrteren berechnet hebräisch schreiben wollte (so MERX), so ist nicht einzusehen, warum er gerade die für die Geschichte unentbehrliche Einleitung hebräisch, aber das von den Gesichten Cap. 8—12 nicht unterschiedene Cap. 7 noch aramäisch abgefasst hat. Dass der Verf. gar die „Chaldäer" in ihrer eigenen Sprache redend 2 4^b ff. einführen wollte und dann bis zu Ende von Cap. 7 gewissermassen unbewusst die ihm und den Lesern geläufigere aramäische Sprache weiter gebrauchte, wie BEHRMANN, KAMPHAUSEN und DRIVER annehmen, setzt bei dem sonst so überlegten Autor einerseits eine unglaubliche Gedankenlosigkeit, andererseits eine schwere Unkenntnis des wirklichen Sachverhaltes voraus, die zudem nicht gut mit seiner eigenen Angabe harmoniert, dass die deportierten Judäer drei Jahre zur Erlernung von סֵפֶר וּלְשׁוֹן כַּשְׂדִּים gebrauchten (1 4; s. übrigens zu d. St., sowie zu 2 4).

Es bleibt somit kaum etwas anderes übrig, als den Sprachenwechsel im Buche Dan nicht auf Rechnung des Verfassers zu setzen, sondern aus den späteren Schicksalen seines Buches zu erklären. Es wäre nun möglich, dass dabei ein Zufall mitgespielt hätte, etwa wie LENORMANT, BEVAN und PRINCE annehmen, dass das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben war, aber früh ins Aramäische übersetzt wurde, und dass ein Stück des hebräischen Textes ganz verloren ging und dann durch die aramäische Übersetzung ersetzt wurde. Nun macht der aramäische Teil 2 4^b—7 28 in keiner Weise den Eindruck einer Übersetzung, auch ist der von RIESSLER versuchte Nachweis, dass LXX noch den hebräischen Text von 2 4^b—7 28 gekannt und übersetzt habe, als durchaus missglückt zu betrachten (s. z. B. zu 3 21); ohnehin ist die Annahme eines solchen unbekannten Zufalles immer nur ein Notbehelf, und es kann nicht gerade wahrscheinlich heissen, dass das in der Zeit der schon beginnenden Siege der Makkabäer entstandene Buch (s. Einleitung III) wohl noch sollte ins Aramäische übersetzt, aber nicht vor Zerstörung bewahrt worden sein. Es liegt daher eine andere Annahme näher: das Buch ist ursprünglich ganz aramäisch geschrieben;

dafür spricht einerseits die Art des aramäisch erhaltenen Teiles, der nirgends auf ein hebräisches Original zurückführt, andererseits erhebt dagegen das Hebräische in 1 1—2 4 und Capp. 8—12 keinen Einspruch, da man hier im Gegenteil auf Schritt und Tritt Aramaismen begegnet (vgl. z. B. מַדַּע 1 4, חִיַּב, אֲשֶׁר לָמָּה und גִּיל 1 10, זֵרְעֹנִים 1 16, dann צָפִיר 8 5 21, הִתְמַרְמַר 8 7 11 11, עֹמֶד 8 18, עֲמַד = קוּם 8 22 etc., כְּתָב 10 21, רָשַׁם 10 21 vgl. 5 24f. 6 9–11 13f., תְּקֵף 11 17, הִתְחַבְּרוּת 11 23, מִכְמַנִּים 11 43). Da man nun kein ganz aramäisch geschriebenes Buch in der Sammlung heiliger Schriften haben wollte, weil Hebräisch als die heilige Sprache galt, aber doch das Buch Dan um seiner Bedeutung willen ungern ausgeschlossen sah, übersetzte man Anfang und Ende der Rolle ins Hebräische. Bei 2 4 konnten die Späteren viel eher als der Verf. des Buches Anlass finden, die „Chaldäer“ nun die nicht synagogale Sprache reden zu lassen, also mit der Übersetzung ins Hebräische Halt zu machen, und die letzten Capp. wurden von Cap. 8 an ins Hebräische übersetzt, weil in dem mit Cap. 8 zusammengehörigen Cap. 9 (vgl. Vorbem. zu Cap. 9) bereits das Gebet Daniels in hebräischer Sprache eingedrungen war (s. Einl. II 2). Waren Anfang und Ende hebräisch, so konnte das Buch so gut wie Esra in die Sammlung der heiligen Schriften aufgenommen werden. Somit wird das Buch nicht dem Zufall, sondern der Absicht, ihm in den Kanon Eingang zu verschaffen, seinen Sprachenwechsel verdanken.

2) Die Einheitlichkeit. Als fremde Bestandteile sind ausser kleineren Glossen folgende Stücke auszuscheiden:

a) das Gebet Daniels 9 4–20, dessen sekundären Ursprung zuerst VON GALL erkannt hat (vgl. Vorbem. zu Cap. 9 und zu 9 4–20);

b) die beiden Verse 12 11 und 12, die im Widerspruch mit dem Vorangehenden stehen (GUNKEL), vgl. zu d. St., und

c) 1 20 21, die einen späteren Nachtrag zu Cap. 1 bilden, welcher nach der Meinung des Glossators die Weisheit Daniels noch deutlicher hervorheben sollte; vgl. zu 1 20 f.

Im übrigen erweist sich das Buch Daniel als durchaus einheitlich. Der „unlösbare Widerspruch“ zwischen 8 13 14 und 12 11 12, der BOUSSET (Theol. Rundschau 1900 S. 334) dazu bewogen hat, 8 13f. als Interpolation zu erklären, ist erledigt, wenn man mit GUNKEL 12 11 f. als sekundär betrachtet, und auch die Bedenken BARTONS haben der geschlossenen Einheit des Ganzen gegenüber zu wenig Gewicht, als dass man seiner Zerteilung des Buches zustimmen könnte. Nach BARTON sollen nämlich 2 1–48 3 31—4 34 Cap. 5 7 8 von einem Autor mit vornehmlich „babylonischer Bildung“, und 3 1–30 von einem diesem nahestehenden andern Verf. herstammen, dagegen 10 1—12 4 auf einen mit persischer Bildung vertrauten Verf. und Cap. 9 und 6 2–29ª auf einen Autor jüdischer Bildung zurückgehen, und erst ein Redaktor, der Cap. 1 als Einleitung und 12 5–10 13 als Schluss, ferner die verbindenden Verse 2 49 6 1 und die Bemerkungen 6 29ᵇ: וּבְמַלְכוּת כּוֹרֶשׁ פַּרְסָיָא, 9 21: אֲשֶׁר רָאִיתִי בֶחָזוֹן בַּתְּחִלָּה, 10 1: אֲשֶׁר־נִקְרָא שְׁמוֹ בֵּלְטְשַׁאצַּר und 10 9: נִרְדָּם עַל־פָּנַי וּ hinzufügte, soll dem Buche abgesehen von den späteren Glossen 12 11 12, אֻמַּיָּא וְלִשָּׁנַיָּא 6 26 und דָּרְיָוֶשׁ הַמָּדִי 11 1 seine gegenwärtige Gestalt gegeben haben. Aber, wie 3 1–30 nicht von Cap. 2 getrennt werden muss (s. Vorbem. zu 3 1–30), so lässt sich Cap. 9 nicht aus der Verbindung mit Cap. 8 lösen (s. Vorbem. zu Cap. 9) und sind auch die übrigen Aufstellungen BARTONS nicht begründet (s. z. B. zu 2 49 und 6 1).

Dass das Buch eine einheitliche Anschauung vertritt, die einen einzigen Verf. fordert, hat von Gall (Die Einheitlichkeit des B. Dan 1895) durch genaue Vergleichung der einzelnen Teile und durch eine eingehende, mit reichem Material versehene Darlegung der durchgängigen Übereinstimmung nachgewiesen. Wie von Gall auch am Schlusse seines Buches zeigt, ist die Schrift als Ganzes, nicht, wie besonders Reuss angenommen hat, in „Flugblättern“ successive in die Öffentlichkeit gekommen. Das ergiebt sich einmal daraus, dass die einzelnen Stücke für sich „unendlich an Wert verlieren“ (von Gall) und kaum verständlich sind (man denke sich z. B. Cap. 1 für sich!), dann daraus, dass nach einem wohlüberlegten Plane die einzelnen Kapitel aufeinander folgen, das folgende zur Ergänzung des vorangehenden und zur Weiterführung dient, bis das Ziel erreicht ist, nämlich dass die Leser mit Sicherheit erkennen, der Anbruch des Heils stehe für die am väterlichen Glauben treu festhaltenden Frommen unmittelbar bevor. Von Anfang an hat der Verf. dieses Ziel vor Augen, die erzählenden, wie die weissagenden Stücke bereiten dasselbe vor: die Frommen können des Heiles sicher sein und die jüdische Religion ist aller Weisheit der Heiden überlegen, ihre Weissagungen sind Wahrheit, das Heil ist unmittelbar nahe. Wie der Verf. mit immer deutlicheren und ausführlicheren Darlegungen zu diesem Ziele fortschreitet, kann die einfache Übersicht der Verse, die in den weissagenden Capiteln den verschiedenen Reichen, insbes. dem griechischen, gewidmet sind, veranschaulichen:

I. Reich (= Babel): 2 $32^{a\alpha}$ 38 7 4.
II. Reich (= Medien): 2 $32^{a\beta}$ 39^{a} 7 5 8 3 20.
III. Reich (= Persien): 2 32^{b} 39^{b} 7 6 8 3f. 20 11 2.
IV. Reich (= Jawan): 2 33 40–43 7 7f. 23–25 8 5–14 21–26 11 3–45 vgl. 9 27.
V. messian. Reich: 2 34f. 44f. 7 9–14 26–28 12 1–3 13.

Übrigens vgl. auch für die innige Beziehung, in welcher die einzelnen Teile des Buches zu einander stehen, die Vorbemerkungen zu denselben.

3) Der schriftstellerische Charakter. Nicht nur in Rücksicht auf die Durchführung des Planes, den trefflichen Aufbau und die geschickte Abrundung durch Einleitung und Schluss verdient das Buch Dan als schriftstellerische Leistung anerkannt zu werden; auch im einzelnen, namentlich in den aramäisch erhaltenen Stücken, zeigt sich das Talent des Verfassers. Insbesondere ist hervorzuheben, dass er durch Verwendung der metrischen Form an hervorragenden Stellen eine angenehme Abwechslung in seine Erzählung zu bringen weiss; vgl. den Dankhymnus 2 20–23, das Tetrastich 3 33, die Schilderung des gewaltigen Baumes mit dem daraufbezüglichen Engelwort 4 8–14, die Lobpreisungen Gottes 4 31 32 und 34 6 27^{b} 28^{a}, ferner in den Visionen die Schilderung des himmlischen Gerichtes 7 9–14 und die Engelreden 7 23–27 8 23–26 9 24–27 11 2–45 12 2 3 (s. zu allen diesen Stellen die Erklärung).

Wichtiger ist, dass in dem Buche Dan das erste Beispiel einer neuen Litteraturgattung erscheint, die unter dem Namen der *apokalyptischen* bekannt ist. Diesen Namen haben diese Schriften von ihrer Form erhalten; denn sie geben in Form von Apokalypsen d. h. Offenbarungen eine Darstellung der kommenden Ereignisse, und zwar ist es das Eigentümliche der apokalyptischen Litteratur, dass sie trotz ihrem Namen in geheimnisvoller, verhüllter Darstellung, vielfach in rätselhaften Bildern und Gleichnissen die Zukunft offenbart. Diese immerhin durchsichtige Verhüllung

ist nicht die Folge davon, dass der Seher die kommenden Ereignisse erst in dunkler Entfernung sieht, sondern Sache der schriftstellerischen Einkleidung; denn der Apokalyptiker hat das, was er darstellt, selber erlebt oder kennt es aus der Überlieferung der Vergangenheit, aber er stellt es dar, indem er es einen Mann der Vorzeit schauen und offenbaren lässt. Natürlich hat der Verf. diese Darstellungsform nicht nur zum Spiele gewählt, sondern er verfolgt dabei einen eminent praktischen Zweck. Besonders bei dem Buche Dan tritt dies hervor; alles ist darauf angelegt, um die Leser, für die die Schrift zunächst bestimmt ist, zu ermahnen und zu belehren, zu ermahnen, fest und treu bei der väterlichen Religion zu bleiben, weil das Heil in nächster Zukunft kommt. Zu einer solchen Darstellungsform der eigenen aus den alten Propheten gewonnenen Überzeugung von der Wahrheit und dem Siege der jüdischen Religion kam der Verf., weil er sich nicht auf die eigene Autorität berufen wollte und konnte — er hatte ja seine Überzeugung durch die Schrift gewonnen und die nachexilische Gemeinde hatte die Weissagung der Propheten in ein festes System zusammengefasst —, und weil er es für weit wirksamer erachtete, wenn er zeigte, wie ein berühmter Seher der Vorzeit den ganzen Verlauf der Geschichte richtig bis auf die Gegenwart geweissagt habe, da er hoffen durfte, dass dann auch die noch unerfüllte Verkündigung des Eintritts des Heils Glauben finde. So versteht man auch, wie es den Apokalypsen eigentümlich ist, dass sie zur Erklärung ihres Hervortretens erst zu der Zeit ihrer Verwirklichung in der Regel bereits die Bemerkung enthalten, das Buch sei bis auf die Zeit des Endes verborgen zu halten (vgl. zu 8 26 12 4). Zu dieser schriftstellerischen Einkleidung seiner Überzeugung von dem Heile der Frommen und der Wahrheit der eschatologischen Lehre konnte der Verf. veranlasst sein durch die Beobachtung, dass man die Gesetze der Gemeinde auf die Autorität Moses zurückführte und dass der Dichter des Hiob eine wichtige Frage der Gegenwart von Männern der Vorzeit diskutiert werden liess. Wie dem aber auch sein mag, der Verf. hat mit seiner Apokalypse recht eigentlich Schule gemacht; die Originalität der Propheten fehlte den Späteren, aber die Kraft ihres Glaubens lebte mächtig in ihnen, davon sind Zeugnis die Apokalypsen von Henoch, Baruch, Esra und Johannes.

III. Die Entstehungszeit des Buches Daniel.

1) Die Spuren einer Bekanntschaft mit dem Buche Dan in der Litteratur. Von Gewicht ist es zunächst, dass JSirach in seinem „Preis der Väter der Vorzeit" 44 1—50 24 Daniel nicht erwähnt; das ist um so auffallender, als er Jesaja, Jeremia, Hesekiel und die kleinen Propheten aufführt und in 49 15 sagt, „ein Mann wie Joseph sei nicht mehr geboren". Daraus ist zu schliessen, dass um 200 v. Chr., als Jesus Sirach schrieb, das Buch Dan noch nicht existierte (so auch DRIVER). Die erste Anspielung auf das Buch Dan findet sich in den Sibyllinischen Orakeln III, 388–400, die um 140 v. Chr. entstanden sind; denn in diesen Versen ist offenbar von Antiochus Epiphanes und den „zehn Hörnern" in Dan 7 7 20 24 die Rede. Ebenso zeugt das um 100 v. Chr. entstandene I Mak-buch für die Existenz des Buches Dan, denn I Mak 2 59 f. ist in den Worten, die dem sterbenden Priester Mattathias in den Mund gelegt werden, an die wunderbare Rettung Daniels und seiner drei Gefährten (Dan 3 17 6 22) erinnert. Die späteren häufigen Hinweisungen auf das Buch Dan brauchen nicht aufgezählt zu werden, nur verdient Erwähnung die merkwürdige Erzählung von Jo-

SEPHUS Archäol. XI 8 5, dass das Buch Dan Alexander dem Grossen bei seinem Besuche in Jerusalem, nachdem er Gaza eingenommen hatte, von dem Hohepriester Jaddua gezeigt worden sei. Aber selbst wenn Alexander der Grosse wirklich in Jerusalem gewesen ist, so bleibt der Bericht des JOSEPHUS doch nur ein Zeugnis für das Vorhandensein des Buches Dan im 1. christlichen Jahrh., für das 4. Jahrh. v. Chr. hat er keine Beweiskraft. Was sich somit aus diesen äusseren Zeugnissen ergiebt, ist, dass das Buch Dan zwischen 200 und 140 v. Chr. entstanden sein muss. Auf diese Zeit führen auch die inneren Gründe:

2) Die ungenaue Kenntnis der exilischen Geschichte und die grosse Vertrautheit des Verfassers mit den Ereignissen des 3. und des Anfangs des 2. Jahrh. v. Chr. Es ist eine durchaus berechtigte Voraussetzung, dass der Verf. eine richtige Kenntnis von den Ereignissen haben muss, die sich in seiner Nähe und zu seinen Lebzeiten abspielen. Wo das Buch Dan daher sich besonders genau instruiert zeigt, muss auch der Verf. heimisch gewesen sein. Es lässt sich dieser Erwägung nicht mit der Annahme entschlüpfen, dass man es im Buche Dan mit reiner Weissagung zu thun habe; denn falls das auch richtig wäre (s. aber dagegen Einl. II 3), so müsste eben doch der Prophet mindestens auch seine Gegenwart kennen, speziell müsste Daniel genaue Kenntnis von den Ereignissen von Nebukadreṣṣar bis auf Cyrus besessen haben. Dem ist nun aber nicht so, gerade über die Ereignisse zur Lebenszeit Daniels erweist sich der Verf. am wenigsten gut unterrichtet. Die wichtigsten Verstösse gegen die wirkliche Geschichte sind folgende:

die Wegführung Jojaḳims in seinem dritten Regierungsjahre durch den König Nebukadreṣṣar, s. dazu Vorbem. zu 1 1 2.

die siebenjährige Geisteskrankheit des Königs Nebukadreṣṣar, s. darüber Vorbem. zu 3 31–4 34 S. 25f.

das Königtum Belšaṣṣars, der zudem noch als Sohn und unmittelbarer Nachfolger Nebukadreṣṣars aufgefasst wird, vgl. Vorbem. zu 5 1–6 1 S. 35f.

das medische Reich des Darius, der vor Cyrus über Babel regiert haben soll, vgl. Vorbem. zu 6 2–29 S. 42f.

Diese historischen Unrichtigkeiten beweisen, dass der Verf. nur ein sehr ungenaues Bild von den Ereignissen und den Veränderungen besass, welche in der Periode des babylonischen Exils, also in den Jahren, in denen nach der Darstellung Daniel lebte, die politische Lage umgestalteten. Auch über die folgende Periode der persischen Herrschaft zeigt sich der Verf. noch recht ungenügend unterrichtet, wenn er blos vier Perserkönige zählt (s. zu 7 6 und 11 2); dagegen nähert sich die Darstellung der Kämpfe der Ptolemäer und Seleuciden immer deutlicher dem wirklichen Verlauf der Ereignisse, sodass sie bald selbst als Geschichtsquelle verwertet werden kann (s. zu 10 1–12 13). Dies gilt namentlich von denjenigen Stücken, die von den Zügen des Antiochus Epiphanes nach Ägypten und von der Religionsnot, die er über die Juden brachte, handeln, s. 8 9–14 23–25 11 21–39. Wir haben in diesen Versen ein zeitgenössisches Urteil über den merkwürdigen Mann, der den Juden als ihr grösster und rücksichtslosester Feind in Erinnerung geblieben und das Prototyp des „Antichrists“ geworden ist, ein Urteil, das, wenn es schon von einem Gegner stammt, doch besondern Wert besitzt, da ohnehin der Charakter des Antiochus IV. schwer zu durchschauen ist; wohl am richtigsten sieht ein so gewiegter Kenner der

alten orientalischen Geschichte wie Prof. Dr. A. BAUMGARTNER in Basel „im Charakter des Mannes erstens das Griechenheimweh eines seine ganze Jugend in Rom Geisel gewesenen und dann die Maske des enthusiastischen Römernarren, die er als König vorhält, damit man ihm von Rom aus sein Land noch lasse in der Meinung, er präpariere dasselbe besser für Rom als jeder andere“ (briefl. Mitteilung); die Verfolgung der Juden ist dann als die von Antiochus unternommene Umsetzung der schon damals ebenso kräftig wie später (vgl. DIODOR XXXV 1, APION, TACITUS u. a.) vorhandenen griechisch-römischen Antipathie gegen das Judentum in die That zu verstehen.

Die genaue Übereinstimmung mit den geschichtlichen Ereignissen nimmt nun aber mitten in der Regierungszeit des Antiochus IV. Epiphanes (175—164 v. Chr.) ein jähes Ende. Die beiden Feldzüge nach Ägypten (169 und 168 v. Chr. s. zu 11 25–39) sind genau geschildert, sowie die Sistierung des jüdischen Kultus und die Entweihung der heiligen Stätte (Dec. 168 v. Chr.), auch weiss der Verf. von einer „kleinen Hilfe“ 11 34, also den ersten Erfolgen der aufständischen Makkabäer, zu berichten; dagegen ist die Wiedereinweihung des Heiligtums (am 25. Kislev 165 v. Chr.) noch nicht erfolgt, wenn sie schon in nächster Zukunft erwartet wird (vgl. Bemerkung zu 8 14), ferner zeigen die vom Tode des Antiochus Epiphanes handelnden Worte 11 40–45 deutlich, dass wir hier reine Weissagung vor uns haben (vgl. zu 11 40–45), und endlich sind die Angaben des Buches über die Folgezeit durchaus den traditionellen Erwartungen konform, wenn dieselben auch in einer eigentümlichen Gestalt erscheinen (s. Einleitung IV, 2). Danach lässt sich die Entstehungszeit des Buches genau fixieren: es ist nach 168 v. Chr. (nach der Sistierung des jüdischen Kultus) und vor 165 v. Chr. (vor der Wiedereinweihung des Heiligtums) geschrieben. Da der Verf. alle Hilfe allein von Gott erwartet, so können bei ihm die makkabäischen Erfolge der Jahre 166 und 165 eine „kleine Hilfe“ heissen; man wird auch deshalb, weil er die Wiedereinweihung des Heiligtums nahe sieht, am ehesten das Jahr 165 v. Chr. als das Entstehungsjahr des Buches Dan bestimmen.

3) Die persischen und die griechischen Lehnwörter. Die Herkunft des Buches aus der Zeit des Exils ist ohnehin auch durch den Gebrauch einer grossen Anzahl dem Persischen und dem Griechischen entlehnter Wörter ausgeschlossen. Diese Erscheinung ist nur erklärlich, wenn bereits mit aller Macht das griechische Wesen den vorderen Orient überflutet hat, wenn also die Folgen der macedonischen Eroberung Asiens durch Alexander den Grossen sich schon in reichem Masse geltend gemacht haben.

Aus dem Persischen stammen sicher folgende Wörter: אֲדַרְגָּזְרַיָּא s. 3 2, אַזְדָּא s. 2 5, אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא s. 3 2, אַפֶּדֶן s. 11 45, גְּדָבְרַיָּא s. 3 2, דָּת s. 2 9, דְּתָבְרַיָּא s. 3 2, הַדָּבְרַיָּא s. 3 24, הַדָּם s. 2 5, המינכא s. 5 7, זַן s. 3 5, נְבִזְבָּה s. 2 6, (סַרְבָּל s. 3 21), פַּרְתְּמִים s. 1 3, פַּת־בַּג s. 1 5, פִּתְגָם s. 3 16, רָז s. 2 18, תִּפְתָּיֵא s. 3 2 (?).

Griechischen Ursprungs sind: קיתרס = κίθαρις, פְּסַנְתֵּרִין = ψαλτήριον und סוּמְפֹּנְיָה = συμφωνία, s. zu 3 5.

Es ist unmöglich anzunehmen, dass diese Lehnwörter nur der späteren Übersetzung eines ältern Textes, der dieselben nicht enthielt, angehören; denn die persischen Wörter finden sich nicht nur im aramäischen, sondern zum Teil auch im hebräischen Texte vgl. 1 3 5 11 45, und nach unserer Darlegung in Einl. II 1 (s. S. IX f.)

ist der aramäische Teil nicht als Übersetzung eines ursprünglich hebräischen Textes anzusehen.

Endlich kennt der Verf. des Buches nicht nur das Buch des Propheten Jeremia s. zu 9 2, sondern er hat auch bereits die Chronik gelesen, s. zu 1 1 2 und bes. zu 2 20f. Dass die Theologumena des Buches in die späteste Periode des alttestamentlichen Schrifttums gehören, s. Einleitung IV 2.

IV. Die Bedeutung des Buches Daniel.

1) Die unmittelbare Bedeutung für die Zeitgenossen. Bereits ist darauf hingewiesen (s. o. II 3 S. XII), dass der Verf. mit seinem Buche einen durchaus praktischen Zweck verfolgte. Es lag in der Verfolgung, die Antiochus den frommen Juden bereitete, für viele die Versuchung nahe, vom Glauben abzufallen und an der Wahrheit der jüdischen Religion d. h. am verheissenen Heile zu verzweifeln. Es war eine noch gefährlichere Lage, als einst, da Deuterojesaja zu Mut und Glauben an das Kommen des Heiles aufforderte. Zur Zeit Deuterojesajas wollte niemand die jüdische Religion ausrotten, jetzt hatten die Syrer den Kultus zu Jerusalem abgeschafft; am Ende des Exils sah man in den Ereignissen die kommende Rettung sich anbahnen, jetzt kündigte nichts in der Lage der Welt den Anbruch der Heilszeit an. Um so mehr bedurften die Frommen eines kräftigen Trostes und eines festen Haltes, um treu zu bleiben und nicht der Verzweiflung zu verfallen. Der Verf. lenkt daher den Blick der Frommen von dem Greuel der Verwüstung im Tempel hinauf gen Himmel, wo der Herr über die Reiche der Welt für alles Zeit und Stunde bestimmt hat, und von der Gegenwart auf die Vergangenheit zurück, wo Gott die Getreuen errettete und alles aufs Genaueste, wie es bis auf die Gegenwart eingetroffen ist, geweissagt hat, um auch seine Glaubensgenossen in der Überzeugung zu festigen, dass nach dem sicheren Beschluss des Höchsten das Heil und die Aufrichtung des Gottesreiches in einer Frist von wenig Tagen eintreten werden. Im Himmel wird der Sieg durch den Schutzengel des Volkes, durch Michael, erfochten; an der Hilfe des Himmels ist alles gelegen, darum ist der Erfolg der Makkabäer nur eine „kleine Hilfe“ und gilt es für die Getreuen, nicht zu den Waffen zu greifen, sondern in Glauben und Hoffen, ja wenn es sein muss, im Ausharren selbst bis zum Märtyrertode, auf die sichere Hilfe zu warten, gewiss, dass auch die Märtyrer des Glaubens zur Teilnahme an dem nahen Gottesreiche auferweckt werden.

Dieser Inhalt war geeignet, den Glaubensmut der Frommen zu heben, und musste umsomehr eine enthusiastische Spannung hervorrufen, als schon lange die Frage nach der Endzeit und ihrem Eintritt die wichtigste Frage im Judentum war; wornach man sich seit Jahrhunderten sehnte, was so sehr alle Gedanken bewegte, dass man sich selbst den heidnischen König Nebukadressar von denselben erfüllt vorstellte (s. 2 28 29), sollte jetzt vor der Thüre stehen, jetzt sollte endlich der Termin gekommen sein, da die Ära des Zornes von der Ära des Heiles abgelöst werde. Das Buch hat darum seine Wirkung nicht verfehlt, die Makkabäerbücher wissen von dem Zeugenmute so vieler zu erzählen, und auch die beiden später dem Buche Dan beigefügten Verse 12 11 12 geben in ihrer Art ergreifende Kunde von der Spannung und dem rührenden Glauben, welche die Kreise der Frommen beherrschten (s. zu 12 11f.). Und bei diesen Frommen hat das Buch Dan sein Ansehen nicht eingebüsst, als sich der

Termin des Heiles weiter hinausschob; das Buch hatte ihnen durch die schwere Krisis hindurchgeholfen, und ein Teil seiner Weissagungen war doch in Erfüllung gegangen, darum hofften die Asidäer (חֲסִידִים) und ihre Nachkommen, die Pharisäer, immer und immer wieder bestimmt auf die vollkommene Hilfe Gottes und die herrliche Aufrichtung seines Reiches, und spätere Apokalypsen (s. o. II 3) bestimmten durch Erklärung der Weissagungen Daniels und durch neue Berechnung das Eintreffen des Gottesreichs auf ein späteres Datum.

2) Die Bedeutung für die Geschichte der israelitischen Religion kann nicht leicht zu hoch angeschlagen werden; denn nach den verschiedensten Richtungen hin ist das Buch Dan von ausserordentlicher Wichtigkeit. Dass es das Prototyp aller Apokalypsen ist, wurde bereits o. II 3 hervorgehoben, und dass es uns die Gedanken und Anschauungen der Asidäer, besonders auch deren Stellung in den politischen Händeln verstehen lehrt, ist ebenfalls schon angedeutet. In letzterer Hinsicht sei noch erwähnt, dass sich der Verf. in seinen Anschauungen nicht nur von den griechenfreundlichen, später Sadducäer genannten Vornehmen und Obersten des Volkes, unterscheidet, sondern im Grunde ebenso sehr denjenigen ferne steht, die „auf ihren Lagerstätten jubeln, Gottes Erhebung in der Kehle und zweischneidiges Schwert in den Händen“ (Ps 149 6). Mit diesen Frommen, die mehr den späteren Zeloten gleichen, haben die danielischen Chasidim wenig gemein, und wenn sie auch bisweilen in Inkonsequenz zum Schwerte gegriffen und sich den kämpfenden Volksgenossen angeschlossen haben, so versteht man, wie sie, sobald die Freiheit der Religion erstritten war, alles Interesse am Weiterkämpfen verloren und kein ferneres Ziel mehr für ihr Eingreifen sahen.

Wie für das Verständnis der Parteiungen im Judentum der letzten vorchristlichen Jahrhunderte und zur Zeit der Entstehung des Christentums, so ist das Buch Dan ganz besonders ein wertvolles Zeugnis für die religiösen Anschauungen in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr.; es ergiebt sich daraus, wie dieselben ganz auf dem Glauben der nachexilischen Gemeinde ruhen, aber diesem ein eigenartiges Gepräge gegeben haben.

Was die Gedanken der jüdischen Gemeinde neben dem Kultus und dem Gesetze beherrschte, war die Eschatologie; die Lehre von den letzten Dingen, die Sehnsucht nach dem Kommen des grossen Entscheidungstages und die Hoffnung auf die Aufrichtung des herrlichen Gottesreiches. Nie zuvor hat aber der Glaube an die Nähe des Heiles einen solchen bestimmten Ausdruck gefunden, wie bei dem Verf. des Buches Dan in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. v. Chr., der recht eigentlich lehrt und aus der Weissagung berechnet, dass jetzt der Tag nahe ist. Auch ein Deuterojesaja sah das Heil nahe, auch ihm lag es daran, seinen Zeitgenossen Mut einzuflössen, aber es geschah nicht, indem er das Datum des Heiles auf Jahr und Tag festzustellen suchte. Dieser Unterschied bei der gleichen enthusiastischen Stimmung zeigt den Abstand der Zeiten; denn er rührt von den Veränderungen her, welche sich seit Deuterojesaja im Judentum vollzogen haben. Das Gesetz, das zwischenhinein gekommen ist, bewirkt auch hier die Verschiebung nach der didaktischen und theoretischen Richtung. Schon das Deuteronomium hat nach dieser Seite den Anstoss gegeben; Deuterojesaja ist davon noch unberührt geblieben, aber bereits vor ihm lässt sich bei Hesekiel dieser Einfluss erkennen. Für Hesekiel steht die frühere

Prophetie, deren Wahrheit sich in dem Hereinbrechen des Exils und dem Falle Jerusalems bezeugt hat, „als eine relativ abgeschlossene und zugleich eine objektive Grösse da, die sich in der Geschichte früher oder später auswirken muss" (s. BERTHOLET zu Hes 38 17), gerade wie der Wille und die Forderungen Gottes gewissermassen objektiv im Gesetze des Dtn's niedergelegt sind. Deuterojesaia hat sich dieser Dogmatisierung älterer Weissagungen gegenüber noch freier verhalten; denn er hat kein Bedenken, die David verheissene Gnade (II Sam 7 8–16) auf das ganze Volk zu übertragen, also eine Umdeutung der alten Weissagung vorzunehmen (s. zu Jes 55 3b–5). Die späteren Propheten aber sind sich ihres Epigonentums wohl bewusst, und nachdem die Gemeinde sich auf Grund der Thora Moses fest konstituiert hatte, begann nicht nur das Gesetzesstudium, sondern auch das Forschen in den Propheten nach noch unerfüllten Weissagungen und Andeutungen über die Endzeit. Wie man „Tag und Nacht die Thora studierte" (Ps 1 2), so bewegten den Frommen nicht minder allezeit die Gedanken über die Endzeit, die Fragen: wann und wie sie erscheinen wird. Es ist charakteristisch (darum sei es nochmals hervorgehoben), dass der Verf. des Buches Dan selbst Nebukadressar von diesen Fragen beunruhigt darstellt (2 28 29). Die Antwort auf diese alle beherrschenden Fragen hat der Verf. durch Schriftforschung gewonnen. Nach 9 2 (s. die Auslegung) hat er aus dem Propheten Jeremia gelernt, das Datum zu fixieren, und aus seiner Schilderung der letzten Ereignisse vor dem Anbruch des Heils in 11 40–45 ist ersichtlich, dass ihm auch über das Wie? die frühere Prophetie die Auskunft erteilt hat. Denn er erwartet nach der allgemeinen Vorstellung die letzte Entscheidung über den Sieg der Weltmächte oder der Macht Gottes im heiligen Lande: beim letzten Ansturm auf Jerusalem fällt der „Antichrist" (11 41 45), und dann nach dieser schweren Drangsal beginnt die herrliche Endzeit (12 1–3).

Die Zwischenzeit, die zwischen dem Exil und dem Buch Dan liegt, hat aber noch in anderer, viel wichtigerer Weise auf die Anschauungen des Verf. eingewirkt. Ist die frühere Prophetie eine objektive Grösse, so giebt sie zum Voraus die Bestimmungen des ganzen Verlaufes der Geschichte auf Erden und im letzten Grunde hängt alles lediglich von Gott, auf den die Weissagungen zurückgehen, ab, ohne dass irdische Faktoren in Betracht kommen. So erhält die Überzeugung, dass Gott der Lenker der Weltgeschichte ist, einmal eine viel theoretischere Fassung dahin, dass genau auf einen bestimmten Termin Gott den verschiedenen Weltreichen ihre Dauer bemessen hat und jeweilen auf denselben ein neues Volk die Weltherrschaft „empfängt", bis schliesslich der Zeitpunkt gekommen ist, da die Herrschaft den „Heiligen des Höchsten" gegeben wird und die virtuell immer vorhandene Leitung der Welt durch Gott sich in sichtbarer Glorie kundthut. Andererseits ist alles im Himmel präfiguriert, es ist in den himmlischen Büchern aufgezeichnet; dort wird alles beschlossen in der Ratsversammlung des Höchsten und alles entschieden durch die Patrone und Schutzengel der Völker. Wie die Prophetie die stückweise erfolgte Offenbarung der himmlischen Decisionen, so ist die Geschichte die Ausführung der im Himmel präfigurierten Ereignisse. Es ist kein Wunder, dass daraus sich bald die Lehre von der Präexistenz so vieler Dinge, die in späterer Zeit auf Erden wirklich werden sollten, von selber entwickelte und man z. B. den Messias und das neue Jerusalem nicht nur als vorgebildet (wie die Stiftshütte Ex 25 9), sondern als im Himmel bereits vorhanden, präexistent fasste. Zu diesem Ende führte die theoretische Aus-

gestaltung der bei den alten Propheten viel lebendiger gefassten Allmacht Gottes; ein Mittelglied bildet die poetische Darstellung von den himmlischen Beratungen über Hiob im Prolog des Buches Hiob.

Zum Schlusse sei noch auf einige charakteristische Theologumena des Buches hingewiesen, die uns einerseits seine Eigenart illustrieren und andererseits zeigen, wie wir der Zeit des neuen Testamentes nahe sind. Mit der ganzen Geschichtsauffassung des Verf. hängt es zusammen, dass das Gericht über die Heiden nicht durch Mithülfe der Juden, aber auch nicht durch ein Erscheinen Gottes mit seinen Engeln und Heiligen vollzogen, sondern ganz einfach durch einen Engelkampf im Himmel d. h. den Sieg Michaels, des Schutzengels Israels, über seine Widersacher entschieden wird (vgl. zu Cap. 10 und 12 1). Das führt uns zur Erwähnung der hier hervortretenden Engellehre; das Buch Daniel giebt zuerst den Engeln besondere Namen (Michael, Gabriel), deren nachher in der jüdischen Litteratur so viele erscheinen, und ebenso haben sie besondere Ämter: Gabriel ist der Engel der Offenbarung, Michael der Schutzengel Israels, wie es auch Schutzengel Jawans und Persiens giebt. Ferner ist hervorzuheben die Auferstehungslehre, für die das Buch Dan das älteste Zeugnis ist; es lässt sich auch leicht verstehen, wie hier diese Lehre aufkommen musste: die frommen Märtyrer, die für den Glauben an die Nähe des Gottesreiches in den Tod gingen, sollten von dem Heile nicht ausgeschlossen sein; ihnen verheisst daher das Buch die Auferstehung, wie andererseits die gottlosen Feinde wenigstens noch auferweckt werden sollen, um die Schmach und Schande für ihren Unglauben zu erleben. Gerade die ganze Zeitlage lässt es verstehen, warum weder von einer allgemeinen Auferstehung aller Menschen, noch aller Juden, sondern nur der frommen Zeugen des Glaubens, sowie der ärgsten Gottlosen unter den Juden die Rede ist.

An Einzelheiten seien noch erwähnt: die mehrfache Verurteilung des Bilder- und Götzendienstes (vgl. nur zu Cap. 3 und 5), die Bath-Kōl d. h. die Stimme vom Himmel (4 28 vgl. Apk Bar 13 1 22 1 Mt 3 17 17 5 Joh 12 28 Act 11 7 9 Apk Joh 10 4 s. Driver), die Empfehlung der Speisegesetze (s. 1 8–16), die Almosen und guten Werke (vgl. zu 4 24), die drei Gebetszeiten (s. zu 6 11) und die am Wasser gelegenen geweihten Stätten der Juden in der Diaspora (s. zu 8 2), was alles für das Verständnis des Judentums der letzten Jahrhunderte vor Chr. von hoher Wichtigkeit ist. Im Übrigen vgl. die Auslegung.

V. Die uns erhaltenen griechischen Übersetzungen des Buches Daniel.

1) LXX und Theodotion. Hieronymus sagt in seinem Kommentar zu Daniel (zu 11 5): *Judicio magistrorum ecclesiae editio eorum* (scil. LXX) *in hoc volumine repudiata est et Theodotionis legitur, quae et Hebraeo et ceteris translationibus congruit.* Dieser Ersatz der LXX durch Theodotion, der um die Mitte des zweiten Jahrh. n. Chr. lebte und dessen Übersetzung sich charakterisiert als eine Art Revision der LXX (vielleicht auf Grundlage einer anderen griechischen Übersetzung aus dem 1. Jahrh. n. Chr.) nach dem zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts festgestellten hebr.-aramäischen Texte, hat die alte LXX-Übersetzung fast völlig verdrängt, sodass letztere erst 1772 wieder bekannt geworden ist durch die Herausgabe des in Rom aufbewahrten, aus dem 11. Jahrh. stammenden Codex Chisianus (die beste Ausgabe ist jetzt die von Cozza in seinem Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta

Vol. III. 1877). Die Textgestalt des Codex beruht auf der hexaplarischen LXX des ORIGENES, von welcher wir eine syrische Übersetzung, die sog. Syro-hexaplarische Version, besitzen, die der Bischof Paulus von Tella (in Mesopotamien) im Jahre 616/617 in Alexandrien anfertigte und die wegen ihrer Genauigkeit zur Korrektur des vielfach verdorbenen Textes der LXX im Codex Chisianus dient (zuerst 1788 von BUGATI und jetzt 1874 photolithographisch von CERIANI in den Monumenta sacra et profana Biblioth. Ambrosianae [zu Mailand] Vol. VII herausgegeben). Die Ausgaben der LXX von TISCHENDORF und von SWETE bieten sowohl den griechischen Dan-Text nach LXX als auch nach THEODOTION, ersterer lässt die LXX-Übersetzung am Schlusse folgen, letzterer setzt beide Texte Seite für Seite nebeneinander.

Die LXX zu Dan, die etwa um 100 v. Chr. entstanden sein wird, weicht, wie schon HIERONYMUS bemerkte, sehr von unserem hebr. Texte ab; in vielen Fällen kann sie uns Zeuge sein für eine ursprünglichere Gestalt des hebr.-aram. Danieltextes, doch ist dies nicht in Bausch und Bogen hinzunehmen, sondern im Einzelnen zu prüfen. Gerade für das Buch Dan ergiebt sich nun, dass der Übersetzer Cap. 1—3 und 7—12 anders behandelt hat als Cap. 4—6; denn „der griechische Text der Cap. 4—6 ist eher eine Bearbeitung als eine Übersetzung“ zu nennen, während der übrige Text als Übersetzung gelten kann (vgl. BLUDAU Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel 1897, bes. S. 154). Ganz unbegründet erscheint die Annahme von RIESSLER, dass dem griechischen Übersetzer die aramäischen Capitel noch in hebräischer Sprache vorgelegen haben (vgl. oben zu II 1 S. IX).

Der von GEBHARDT 1875 herausgegebene Graecus Venetus, d. h. die im Ausgang des Mittelalters von einem Juden angefertigte, auf der Markusbibliothek in Venedig aufbewahrte Übersetzung alttestamentlicher Bücher ins Griechische, ist deshalb erwähnenswert, weil die Übersetzung des Buches Daniel den aramäischen Teil in nachgeahmtem dorischem Dialekt wiedergiebt.

2) Die Zusätze. Während der masoretische Text nur in Cap. 9 eine grössere haggadische spätere Beifügung (vgl. über 9 4-20 zu II 2) aufweist, haben die griechischen Übersetzungen grössere Zusätze, die offenbar von LXX in THEODOTION und dann auch in die Vulgata etc. Eingang gefunden haben. Hier handelt es sich nur um eine kurze Charakterisierung derselben, für weiteres vgl. E. KAUTZSCH Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT 1900 I S. 172—193. Diese Zusätze sind die beiden dem Gebet Daniels in 9 4-20 verwandten haggadischen Stücke: das Gebet Azarjas und der Lobgesang der drei Jünglinge im glühenden Ofen, welche nach 3 23 eingeschoben sind, und die beiden midraschischen Stücke: Susanna und Bel und der Drache. Verdanken die beiden ersten ihren Ursprung der so oftmals im hebr. AT bezeugten Vorliebe einer Einfügung von Gebeten und liturgischen Abschnitten in den Gang der Erzählung (s. z. B. zu Jes 38 9-20), so haben die beiden Midrasche in dem Buche Dan der LXX Aufnahme gefunden, weil sie in ihrer Art die Weisheit Daniels veranschaulichten. In dem ersten, Susanna, wo Daniel sich als vortrefflichen Richter erweist, hat man wahrscheinlich eine Ausspinnung der Bedeutung des Namens Daniel (etwa = „Gott ist mein Richter“ oder ähnlich), vielleicht im Anschluss an eine Erzählung des Volkes, zu sehen; in der zweiten, Bel und der Drache, dagegen liegt eine Kombination eines alten Mythus über den Tod des Drachen mit der Verspottung des heidnischen Götzendienstes vor (vgl. auch

Kamphausen Art. Daniel im Encycl. Bibl. und Gunkel Schöpf. und Chaos S. 320—323). Den Abstand dieser „apokryphen“ Erzählungen von der im hebr.-aram. Daniel aufgenommenen Volkstradition kann niemand verkennen.

VI. Kurze Übersicht über die Geschichte der Auslegung des Buches Daniel.

Der Neuplatoniker Porphyrius (233—305 n. Chr.) war der erste, der im 12. Buche seines nicht mehr erhaltenen Werkes Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι ιε′ die Abfassungszeit des Buches Daniel in die Zeit Antiochus' IV. Epiphanes verlegte. Dass dieser *acerrimus Christianorum inimicus* besser als die Verteidiger der üblichen Auffassung, dass das Buch von dem Seher Daniel zur Zeit des babylonischen Exiles herstamme, gesehen hat, darf uns nicht misstrauisch machen, sondern muss uns eine Mahnung sein, uns immer und überall in die Gründe und den Ursprung der Tradition einen klaren Einblick zu verschaffen, um nicht Gefahr zu laufen, unbesehen die Tradition an die Stelle der Wahrheit zu setzen (vgl. noch Vorbem. zu Cap. 7 S. 48). Hatte selbst Hieronymus noch zu seiner Erklärung von Dan 11 36-45 wenigstens die Worte gesetzt: *Pone haec dici de Antiocho, quid nocet religioni nostrae?* so finden sich die ersten neuen Spuren einer Regung der Kritik erst bei Spinoza und Newton, die aber nicht an den letzten Capiteln Anstoss nehmen, sondern Cap. 1—7 resp. 1—6 aus chaldäischen Chronologieen herleiten wollen, und dann besonders im 18. Jahrh. bei Collins (The Scheme of Literal Prophecy considered 1726), der mit guten Gründen die Herkunft des Buches Daniel von dem bei Hesekiel genannten Daniel bestreitet. Dieselbe Ansicht vertreten gegen Ende des Jahrhunderts J. G. Eichhorn und J. D. Michaelis, die aber zugleich das Buch nicht als Einheit, sondern als eine Zusammensetzung verschiedener aus verschiedener Zeit stammender Stücke betrachten.

Das neunzehnte Jahrhundert hat neben den Vertretern eines makkabäischen Ursprungs, die teils eine einheitliche, teils aber auch noch eine successive Entstehung (von verschiedener Hand oder von einer allein) annehmen, eine grosse Anzahl von Verteidigern der traditionellen Ansicht vom Ursprung des Buches im babylonischen Exile aufzuweisen, unter welchen Hengstenberg, Hävernick, Auberlen, Pusey, Kliefoth, Kranichfeld und Keil Erwähnung verdienen. Gegen das Ende des Jahrhunderts ist nach und nach bei den die Tradition vorziehenden Theologen eine erfreuliche Wendung eingetreten. Zöckler hat 1870 es als „überaus wahrscheinlich“ festgehalten, dass in Cap. 10 und 11 „einzelne vaticinia ex eventu von späterer Hand, und zwar wohl von einem Theokraten der Zeit des Antiochus Epiphanes eingeführt seien.“ Diese „Interpolationshypothese“ bildet die Brücke zu der „Kombinationshypothese“, dass ein zur Zeit des Antiochus Epiphanes schreibender Autor die etwa um 300 v. Chr. verfasste aramäische Schrift über Daniel und seine Erlebnisse mit den von ihm selbst ad hoc geschriebenen Visionen Cap. 8—12 und der Einleitung 1 1—2 4 kombiniert und als bilingue Schrift veröffentlicht habe (so Strack und Meinhold). Es galten so, wohl unter dem Eindruck von Lenormants Les six premiers chapitres de Daniel in seinem Buche La divination et la science des présages chez les Chaldéens 1875 II S. 169—227, die geschichtlichen Stücke des Buches als im Allgemeinen zuverlässig; aber Lenormant verwechselte die Schilderung sich gleichbleibender Sitten mit der historischen Treue in den Thatsachen und musste sich überdies, um seine These von der Glaubwürdigkeit der geschichtlichen Stücke zu stützen,

eine Reihe von Textkorrekturen zur Wegräumung der historischen Verstösse gestatten. Der Schritt zu der Anerkennung der Herkunft des ganzen Buches aus der Zeit des Antiochus Epiphanes war daher nicht mehr gross und er ist auch schon 1878 von FRANZ DELITZSCH (Art. Daniel in RE[2]) und 1882 von VON ORELLI (Die alttest. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches) gethan worden, vgl. auch bes. ED. KÖNIG (Einleitung in das AT 1893 S. 391). Der Unterschied besteht also in der Hauptsache nur noch darin, dass den Stoffen des Buches, sowohl in den Geschichten, wie in den Gesichten, ein höheres Alter und ein grösseres historisches Gewicht beigelegt wird, als die historische Kritik ihnen zuerkennen kann, welche die Geschichten auf die Volkstradition zurückführt und in den Gesichten nicht ein Referat, sondern eine selbständige Konzeption des aus der makkabäischen Zeit stammenden Autors sehen muss (vgl. Einl. I 2 und IV 2). Dass auch in der Frage nach der Einheitlichkeit des Buches trotz den neueren Angriffen von BARTON (s. Einl. II 2) immer mehr das Urteil der Ausleger an Übereinstimmung gewonnen hat, ergiebt sich aus dieser Übersicht von selber.

VII. Allgemeine Litteratur.

Kommentare: LEONH. BERTHOLDT Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt 1806 1808; E. F. C. ROSENMÜLLER Scholia in V. T. Pars X 1832; H. A. CH. HÄVERNICK 1832; CÄSAR VON LENGERKE 1835; F. HITZIG (im kurzgef. exeg. Handbuch) 1850; H. EWALD Die Propheten des Alten Bundes III[2] 1868, S. 298—495; RUD. KRANICHFELD 1868; KLIEFOTH 1868; C. F. KEIL (im Biblischen Kommentar über das AT von KEIL und FRANZ DELITZSCH) 1869; O. ZÖCKLER in LANGEs Theol.-homil. Bibelwerk 1870; J. MEINHOLD in STRACK-ZÖCKLERs Kurzgef. Kommentar 1889; A. A. BEVAN A Short Commentary on the Book of Daniel 1892; G. BEHRMANN in NOWACKs Handkommentar 1894; ED. REUSS in Das Alte Testament, 7. Band 1894, S. 141—189; J. DYNELEY PRINCE A Critical Commentary on the Book of Daniel 1899; S. R. DRIVER in The Cambridge Bible for Schools and Colleges 1900 [konnte nur noch während des Druckes eingesehen werden].

Textausgaben: S. BAER Libri Danielis, Esrae et Nehemiae textum masoreticum accuratissime expressit. Cum praefatione FRANC. DELITZSCH et glossis babylonicis FRED. DELITZSCH 1882; A. KAMPHAUSEN Part 18 von SBOT 1896. Die aramäischen Stücke: HERM. L. STRACK im Abriss des bibl. Aram. 1896, 2. Aufl. (unter Titel: Gramm. des Bibl. Aram.) 1897, S. 9*—29*; K. MARTI Kurzgef. Gramm. der bibl.-aram. Sprache 1896, S. 17*—40*.

Zur Textkritik: A. BLUDAU De alexandrinae interpretationis libri Danielis indole critica et hermeneutica 1891; M. LÖHR Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel in ZATW 1895, 75—103 193—225 und 1896, 17—39; A. BLUDAU Die alexand. Übersetzung des B. Dan. 1897; P. RIESSLER Zur Textgesch. des B. Dan. in Theol. Quartalschrift 1897, 584—603, und Das Buch Daniel 1899.

Monographien a) zur Einleitung und biblischen Theologie: HENGSTENBERG Beiträge zur Einleitung I: Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharja 1831; HÄVERNICK Neue kritische Untersuchungen über das B. Dan. 1838; C. A. AUBERLEN Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis 1854, 2. Aufl. 1857; F. BLEEK Die messianischen Weissagungen im Buche Dan. in JdTh

1860, 45—101; DAVID ZÜNDEL Krit. Untersuch. über die Abfassungszeit des B. Dan. 1861; A. HILGENFELD Die Propheten Esra und Daniel 1863; E. B. PUSEY Daniel the Prophet 1864; C. CASPARI Zur Einführung in das B. Dan. 1869; C. H. GRAF in BL 1869; GRAETZ Beiträge zur Sach- und Worterklärung des Buches Dan. in Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1871; FRANZ DELITZSCH in RE[2] 1878; R. SMEND Über jüdische Apokalyptik in ZATW 1885, 222—251; J. MEINHOLD Beiträge zur Erklärung des Buches Dan. 1888; FRANZ DÜSTERWALD Die Weltreiche und das Gottesreich 1890; A. KAMPHAUSEN Das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung 1893; VON GALL Die Einheitlichkeit des Buches Daniel 1895; GEORGE A. BARTON The Composition of the Book of Daniel in Journal of Biblic. Lit. 1898, 62—86; F. BUHL in RE[2] 1898; JULIUS BÖHMER Reich Gottes und Menschensohn 1899; A. KAMPHAUSEN in Encycl. Bibl. 1899.

b) zur Geschichte: J. CHR. C. HOFMANN De bellis ab Antiocho Epiphane adversus Ptolemaeos gestis 1835; J. FR. HOFFMANN Antiochus IV. Epiphanes 1873.

Hilfsmittel zur Kenntnis der aramäischen Sprache: LIDZBARSKI Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 1898; E. KAUTZSCH Gramm. des Bibl.-Aramäischen 1884; H. L. STRACK Abriss des Bibl.-Aram. 1886, 2. Aufl. (Gr. des Bibl. Aram.) 1897; K. MARTI Kurzgef. Gramm. der bibl.-aram. Sprache 1896; STANLEY A. COOK A Glossary of the Aramaic Inscriptions 1898.

Die besondere Litteratur s. jeweilen am betreffenden Orte.

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.



A. Die Geschichte Daniels

Cap. 1—6.

I. Einleitung: Die Erziehung des nach Sinear deportierten Judäers Daniel am babylonischen Hofe, seine Frömmigkeit und Weisheit

Cap. 1.

1 2 Die Deportation nach Babel. *Jĕhōjāḳīm* regierte nach II Reg 23 36 elf Jahre (607—597 v. Chr.), von einer Wegführung desselben im dritten Regierungsjahre durch Nebukadreṣṣar, der übrigens erst im Laufe des Jahres 605 v. Chr. König wurde, erzählen die Königsbücher so wenig, wie von einer solchen im elften Jahre. Die irrtümlichen Angaben v. 1 f. werden auf unrichtiger Kombination von II Reg 24 1 2 und II Chr 36 6 7 beruhen: II Reg 24 1 2 (s. zu d. St.) berichtet nämlich von einer Züchtigung des nach dreijähriger Treue von Nebukadreṣṣar abgefallenen Jojaḳim durch chaldäische, edomitische, moabitische und ammonitische Streifscharen, und nach II Chr 36 6 7 soll Nebukadreṣṣar, als er selbst nach Jerusalem zog, Jojaḳim in Ketten gelegt und mit einem Teil der Tempelgeräte nach Babel geführt haben.

1 Wie in den Büchern Esr Neh und Est ist der Name *Nebukadreṣṣars,* ausser hier, auch im Buche Dan immer ohne ruhendes א geschrieben, vgl. z. B. 2 1; im Vergleich zu der babyl. Form *Nabū-kudurri-uṣur* (d. h. *Nebo, schirme die Krone* oder wohl besser mit PRINCE *die Grenzen!*), der das in einzelnen Teilen des Buches Jer und überall in Hes erhaltene נְבוּכַדְרֶאצַּר genauer entspricht, weist unsere offenbar jüngere Form den Uebergang von ר in נ auf, zu welchem hebr. שְׁנַיִם, בֵּן und aram. תְּרֵין, בַּר zu vergleichen sind. Dieselbe Variation bietet das Griechische: Ναβουκοδρόσορος bei STRABO etc. und Ναβουχοδονόσορ z. B. in LXX; vgl. KAT[2] 361 f. **2** *Der Herr,* אֲדֹנָי, wie im Buche Dan nur hier und in Cap. 9 (s. dort v. 3 und v. 4–19) Gott bezeichnet wird, lässt Jojaḳim in die Hände Nebukadreṣṣars fallen, natürlich nicht den König allein, obschon nicht mit EWALD in den Text einzufügen ist: *mit den Edelsten seines Landes,* ausserdem *einen Teil der Geräte des Gotteshauses;* מִקְצָת, auch Neh 7 69 ohne Dag. forte in dem emphatischen ק geschrieben GES.-KAUTZSCH[26] § 20 m, ist zusammengesetzt aus dem partitiven מִן (vgl. ibid. § 119 w N. 1) und קְצָת (mit langem a, entstanden aus ḳăṣăwăt, vgl. auch 2 42) *Grenze, Umkreis,*

Summe und bedeutet also *einiges von der Summe* resp. *einen Teil,* s. auch v. 5. הָאֱלֹהִים ist der einzige, wahre Gott, *sein* scil. Nebukadressars *Gott* ist der von ihm unter den falschen Göttern erwählte Gott. Die ganze Beute, die Gefangenen samt den Geräten, nicht nur die Geräte allein, von denen als einem Teil der Beute (daher die Konstruktion mit Voranstellung des Objekts) erst das letzte Versglied noch speciell handelt, bringt Nebukadressar nach Sinear. Wer das Suff. in וַיְבִיאֵם nur auf die Tempelgeräte bezieht, kann nicht erklären, warum nachher das Explicitum וְאֶת־הַכֵּלִים statt וְאֹתָם steht, und muss daher dieses letzte Sätzchen mit Behrmann als Glosse ausscheiden. *Das Land Sinear* ist Babylonien s. zu Gen 10 10; dass der Gebrauch von *Sinear* hier archaistisch sei, ist angesichts von Sach 5 11 Jes 11 11 Gen 14 1 nicht anzunehmen. Fasst man בֵּית אֱלֹהָיו appositionell zu אֶרֶץ־שִׁנְעָר = *die Heimat seines Gottes,* so giebt man בַּיִת eine andere Bedeutung, als unmittelbar nachher; will man es aber als Näherbestimmung des Ortes in Sinear = *in das Haus seines Gottes* nehmen, so begreift man nicht, was die Gefangenen im heidnischen Tempel zu thun haben: וַיְבִיאֵם darf doch nicht, anders als das folgende הֵבִיא, mit Prince auf eine Vorführung im Triumphzuge gedeutet werden. Daher ist בֵּית אֱלֹהָיו sekundär d. h. entweder das Versehen eines Schreibers, dessen Auge zu früh auf das Versende schaute, oder der Einschub eines Glossators, der das Suffix ֵם— wie die alten Übersetzer und manche neuere Erklärer nur auf die Tempelgeräte bezog. Dass die Tempel reiche Schatzkammern enthielten, ist besonders aus der Geschichte Antiochus' IV. Epiphanes bekannt, vgl. nur I Mak 1 23 6 1 ff. II 3 und s. Schürer, Das Volk Isr. II[3] 267 f.; die Weihe von Beutestücken ist alter Brauch vgl. Jos 6 19 I Sam 21 9 II 8 10–12.

3—5 Befehl, einige Jünglinge aus den Vornehmsten der Weggeführten für den Hofdienst auszubilden. 3 Der Name אַשְׁפְּנַז ist nicht nur in seiner an אַשְׁכְּנַז (Gen 10 3 Jer 51 27) erinnernden Vokalisation, sondern auch in seinen Konsonanten unsicher. Theodotion giebt nämlich zwar Ασφανεζ, LXX aber hier und v. 11 für הַמֶּלְצַר, wo nur derselbe Obereunuch gemeint sein kann (s. dort), Αβιεσδρι. Es ist daher mit der Möglichkeit zu rechnen, dass alle überlieferten Formen Αβιεσδρι, אַשְׁפְּנַז, הַמֶּלְצַר und die syr. Variante in Pesch. משיצר resp. מניצר auf Verderbnis des ursprünglichen Textes beruhen; auf Grund dieser Annahme glaubt Cheyne Encycl. Bibl. als wahrscheinlichen Namen בלשאצר vermuten zu dürfen. Wie dem auch sei, auf jeden Fall ist Cheynes Methode richtiger, als die Vergleichung von Wörtern aller möglichen Sprachen bis herab zu dem lateinischen hospes mit dem fraglichen אַשְׁפְּנַז, vgl. hierüber Nestle Margin. 37—39. רַב סר' ist von שַׂר הס' v. 7–11 nicht verschieden, da רַב nur der dem Aramäischen geläufige Ausdruck für das im Hebr. gewöhnlichere שַׂר ist; zu den Eunuchen am Hofe vgl. zu Jes 39 7. Die Auswahl der Jünglinge, die an den königlichen Hof kommen sollen (diesen Sinn hat hier לְהָבִיא), hat unter den nach Babel deportierten Israeliten zu geschehen, und zwar sollen es Angehörige der königlichen oder einer anderen vornehmen Familie sein; וְ — וְ bedeutet, wie im Aram. 7 20, *sowohl . . . . als auch,* und מִבְּנֵי יְהוּדָה v. 6 zwingt nicht, mit Bevan und Prince drei Klassen von Jünglingen (israelitische, solche aus der babylonischen Königsfamilie und solche aus vor-

nehmen babylonischen Geschlechtern) zu unterscheiden, da später wohl alle Judäer auch Israeliten hiessen, aber deswegen nicht alle Israeliten Judäer waren. Übrigens lässt der ganze Zusammenhang nur an die Auswahl israelitischer Pagen denken und brauchten babylonische Jünglinge nicht erst die Sprache der Chaldäer zu erlernen v. 4. פַּרְתְּמִים ist persisches Lehnwort = *Fürst, Vornehmer,* vgl. *fratama* in den Achämenideninschriften und s. zu Est 1 3 (6 9). 4a giebt das Objekt zu לְהָבִיא. Ausser auf körperliche Makellosigkeit, wie sie Absalom eigen war II Sam 14 25 und wie sie auch von den Dienern Gottes, den Priestern, gefordert wurde Lev 21 17, und schöne Gestalt sollte die Auswahl auf vorzügliche geistige Anlagen sehen: auf allseitige Intelligenz (מַשְׂכִּילִים בְּכָל־חָכְמָה *intelligent in jedem Wissenszweig,* also: nicht einseitig veranlagt), scharfen Verstand (יֹדְעֵי דַעַת *reich an Verstand*) und leichte Fassungskraft (מְבִינֵי מַדָּע *verstehend* zu wissen *zu begreifen*). מאום mit ruhendem א = מום wie Hi 31 7, s. Ges.-Kautzsch[26] § 23 c; מַדָּע ist dem Aram. entlehnt, vgl. 2 21. וַאֲשֶׁר כֹּחַ וגו׳ fügt nicht noch ein neues Erfordernis, etwa die Körperkraft, bei, sondern schliesst ab: *und welche somit die Tauglichkeit zum Pagendienst im königlichen Palast besitzen.* 4b ist Fortsetzung von לְהָבִיא v. 3. In סֵפֶר וּלְשׁוֹן כַּשְׂדִּים ist סֵפֶר als stat. constr. zu fassen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 128 a N. 1 und bedeutet *die Schrift;* die Edelknaben sollen das Chaldäische lesen und sprechen lernen, natürlich um auch mit der chaldäischen Litteratur und Weisheit bekannt zu werden, vgl. v. 17. Dass der Verf. unter dem Chaldäischen (כַּשְׂדִּים hier wie 9 1) die Sprache Nebukadreṣṣars, also nicht das Aramäische versteht, ist zweifellos; denn dass die Chaldäer aramäisch gesprochen hätten, sagt er auch 2 4 nicht (s. dort). 5 Die beiden Versteile scheinen die Plätze gewechselt zu haben. Erst wenn man den Satz von וַיְמַן bis מִשְׁתָּיו ans Ende versetzt, wird die Konstruktion annehmbar: Das jetzt in der Luft hangende וּלְגַדְּלָם ist dann parallel zu וּלְלַמְּדָם v. 4 und zu לְהָבִיא v. 3 und gleich diesen Infinitiven von וַיֹּאמֶר v. 3 regiert, ebenso bietet dann die Fortsetzung mit Verbum finit. יַעַמְדוּ keine Schwierigkeiten mehr. Die dreijährige Lehrzeit ist persische Sitte, sie begann im vierzehnten Altersjahr der Knaben, so dass die Pagen 16 bis 17jährig in den Dienst des Königs traten. Das מִן in מִקְצָתָם hat hier, wie v. 15 und v. 18, anderen Sinn als in v. 2, nämlich *von . . . ab,* also bedeutet מִק׳ *vom Ende derselben ab, nach ihrem Ablauf,* vgl. מִקֵּץ z. B. Gen 8 6, und s. Ges.-Kautzsch[26] § 119 y N. 2; die Auswahl ist so getroffen, dass nicht nur einige, sondern alle nach drei Jahren zum Hofdienst tauglich sind. Das masc. Suff. ָם steht für das femin. ָן s. ibid. § 135 o und vgl. Diehl Das Pron. pers. suff. 46. Für die drei Jahre weist nun der König den Zöglingen *die tägliche Ration* (s. Jer 52 14) an von seinem פַּת־בַּג und Weine. פַּת־בַּג, nach populärer Etymologie, die in der ersten Silbe das hebr. פַּת *Bissen* sah, in zwei Wörter getrennt, ist ein persisches Lehnwort *patibaga,* das *Zuteil, Deputat* bedeutet; demnach wird פַּת־בַּג הַמֶּלֶךְ die dem König für seinen Unterhalt und den des Hofes von den Unterthanen zu liefernde Abgabe sein, vgl. I Reg 4 7. Immerhin versteht der Historiker Deinon aus der Mitte des 4. Jahrh. v. Chr. unter ποτίβαζις eine besondere königliche Kost aus Kuchen und Wein; denn nach Athenaeus XI 503 sagt er im dritten

Buche der Persika: ἔστι δὲ ποτίβαζις ἄρτος κρίθινος καὶ πύρινος ὀπτὸς καὶ κυπαρίσσου στέφανος καὶ οἶνος κεκραμένος ἐν ᾠῷ χρυσῷ οὗ αὐτὸς βασιλεὺς πίνει. Im Syrischen bedeutet das entsprechende Wort geradezu: ***Leckerbissen.*** Jdt 12 1 steht in ähnlicher Stelle ὀψοποιήματα. מִשְׁתָּיו ist Sing. wie מַעֲשָׂיו I Sam 19 4, s. Ges.-Kautzsch^{26} § 93 ss.

6 7 Die Änderung der Namen der vier judäischen Edelknaben. 6 Jeder der hier genannten Judäer hat seine Namensvettern, sehr viele haben עֲזַרְיָה und חֲנַנְיָה, nur je zwei מִישָׁאֵל [vgl. 1) Ex 6 22 Lev 10 4 und 2) Neh 8 4] und דָּנִיֵּאל, dessen Name Hes 14 14 20 28 3 דָּנִאֵל geschrieben ist [vgl. 1) Esr 8 2 Neh 10 7 und 2) I Chr 3 1]. 7 Obschon die Namensänderung bei Übergang in eine andere Lebensstellung oder -lage alte Sitte ist Gen 41 45 II Reg 23 34 24 17, vgl. Rt 1 20 und Saulus-Paulus, hat man sich doch daran zu erinnern, dass der Verf. in einer Zeit schreibt, da es unter den Juden Mode geworden war, ihre hebräischen Namen mit griechischen zu vertauschen vgl. Jason, Menelaus, Alkimus; es ist nicht unwahrscheinlich, dass vom Verf. die Polemik gegen diese Vorliebe für das hellenische Wesen beabsichtigt ist. Die neuen Namen sind zum Teil bis jetzt unerklärlich, so שַׁדְרַךְ und מֵישַׁךְ; dagegen ist בֵּלְטְשַׁאצַּר das babylonische ***Balāṭsu-uṣur*** d. i. „Sein Leben schirme", von 4 5 und der Vokalisation fälschlich dahin gedeutet, dass der Gottesname בֵּל (s. zu Jes 46 1) darin enthalten sei. Die griechischen Versionen geben richtiger Βαλτάσαρ, verwenden aber diese Form auch zur Wiedergabe von בֵּלְשַׁאצַּר, was dann Anlass zu der späten Sage gegeben hat, Daniel sei von Nebukadreṣṣar zum Miterben seiner Kinder ausersehen worden, vgl. Epiphanius, Vitae prophet. bei Nestle Material. 23. Beide Namen sind in gleicher Weise mit א vor שׁ 5 30 7 1 8 1 10 1 verschrieben. עֲבֵד נְגוֹ wird eine vielleicht beabsichtigte Entstellung des inschriftlich nachweisbaren Namens עבד־נבו „Diener Nebos" (zu Nebo s. Jes 46 1) sein (KAT^{2} 429 f.), eines Namens, den heidnische Syrer noch lang zur Zeit der christlichen Ära trugen, wie sich denn Eigennamen mit dem Element נבו auch auf palmyrenischen Inschriften finden (Bevan). Da das von LXX und Theodotion nicht wiedergegebene zweite וַיָּשֶׂם störend ist, wird es ursprünglich dem Texte nicht angehört haben.

8—16 Daniels Treue gegen die Speisegesetze. Die jüdische Frömmigkeit forderte Enthaltung von der Kost der Heiden nicht nur, weil von derselben den Göttern geopfert wurde (εἰδωλόθυτα Ex 34 15 Act 15 29 21 25, für den Wein vgl. 5 4 Dtn 32 38), sondern auch, weil die Heiden weder bei der Wahl noch bei der Herstellung der Nahrungsmittel die jüdischen Gesetze (über reine und unreine Tiere etc.) beobachteten. In heidnischer Umgebung waren daher die Juden in misslicher Lage, die Gesetzestreuen unter ihnen behalfen sich, wie hier Daniel und seine Freunde, mit dem Genuss vegetabilischer Rohprodukte, vgl. Tob 1 10 f. Jdt 10 5 12 1 2 Zusatz zu Est 4 28 Josephus Vita 3 (in Rom gefangene jüdische Priester nährten sich nur von Feigen und Nüssen), s. Schürer a. a. O. II^{3} 70 f. Zur Empfehlung solcher Gesetzestreue dient es, dass, wer sie übt, sowohl an Gesundheit und Anmut die anderen übertrifft (1 15 Tob 1 13 χάρις καὶ μορφή), als auch geistig ihnen überlegen ist (1 19 20).

8 שִׂים עַל־לִבּוֹ bedeutet: ***sich etwas herzlich angelegen, eine Gewissenspflicht sein lassen,*** vgl. bes. auch Jes 57 11; was Daniel so am Herzen lag, sagt der ganze mit אֲשֶׁר eingeleitete Satz: ***dass er sich nicht*** durch Übertretung der Speisegebote ***verunreinigen müsse.*** גָּאַל ist eine jüngere Form für גָּעַל, vgl. תאב

und תעב s. Am 6 8. **9** legt dar, warum der Obereunuch das Begehren Daniels nicht übel aufnimmt. *Jemand zum Gegenstand der Huld machen* (I Reg 8 50 Neh 1 11 Ps 106 46) ist gleichbedeutend mit der älteren Konstruktion נָתַן לוֹ רַחֲמִים = *machen, dass man jmdm Barmherzigkeit erzeige*, z. B. Gen 43 14. **10** Der Obereunuch wäre gewillt, die Bitte zu gewähren; aber er fürchtet für sein Leben, wenn das blasse elende Aussehen seiner jüdischen Edelknaben bei der Vorstellung am Ende der Lehrzeit dem König seine Abweichung vom königlichen Befehle verrät. מִשְׁתֵּיהֶם ist Sing. wie מִשְׁתָּיו v. 5. אֲשֶׁר לָמָּה ist dem aram. דִּי לְמָה (Esr 7 23) nachgebildet und bedeutet soviel wie פֶּן: *dass nicht*, nach einem Verb des Fürchtens = *dass;* wie in dem ganz gleich konstruierten Satze Gen 32 12ᵇ ist auch hier das Subj. des Nebensatzes als Obj. zum Hauptverb vorausgenommen. זֹעֲפִים ist Gen 40 6 von geistiger Verstimmung, hier von schmächtigem körperlichen Aussehen gebraucht. מִן, wie Gen 3 14, = *im Unterschied von, abstechend von* den Jünglingen, אֲשֶׁר כְּגִילְכֶם *die ungefähr gleichen Alters sind;* גִּיל ist dem Aram. entlehnt und entspricht hebr. דּוֹר, ebenso ist חִיֵּב *in Schuld bringen* spätehebr., da חוב in Hes 18 7 entweder in שׁוּב zu verbessern (s. KHC zur St.) oder als Ansatz zu einer fehlerhaften Repetition des vorangehenden Wortes zu entfernen ist (Bevan). Auf sein Haupt bringen sie Schuld, weil er mit dem Haupte büssen müsste vgl. I Chr 12 19. **11** In הַמֶּלְצַר fasst man הַ als Artikel und will somit מֶלְצַר als Appellativum verstehen. Es soll *Kellermeister* (von Bohlen u. a.) oder, mit Auflösung der Verdopplung *ṣṣ* in *lṣ* (vgl. בשׂם und βαλσάμον) dem assyr. *maṣṣaru* entsprechend, *Aufseher* (Friedr. Delitzsch) bedeuten. Aber der besondere Kellermeister für die vier Judäer erregt grossen Anstoss, und auch der blosse Aufseher stört den Gang der Erzählung: Diese schweigt nämlich davon, dass Daniel sich vom Obereunuchen wegbegeben habe, lässt zudem an den vermeintlichen Melṣar eine ganz andere Forderung gestellt werden und setzt mit וַיִּשְׁמַע לַדָּבָר הַזֶּה v. 14 voraus, dass die neue Bitte, die der Besorgnis des Obereunuchen Rechnung trägt, ebenfalls an diesen gerichtet ist. Den in der Sache liegenden Bedenken kommt die Textüberlieferung entgegen: LXX bietet denselben Namen wie v. 3 Ἀβιεσδρί und darauf: τῷ ἀναδειχθέντι ἀρχιευνούχῳ ἐπὶ τὸν Δαν. κτλ. Ihre Vorlage lautete somit nach dem Namen: שַׂר הַסָּרִיסִים אֲשֶׁר מֻנָּה עַל־ד׳ (zu dem Pu. mit עַל vgl. I Chr 9 29, Pi. aram. s. 2 49 3 12) = *da sprach Daniel zu ...., dem Obereunuchen, der über D..... gesetzt war.* Das ist offenbar der Urtext (so Cheyne, s. zu v. 3). **12** Ein Versuch von einigen Tagen kostete den Obereunuchen jedenfalls den Kopf nicht, da der König sich schwerlich mit Inspektionen im Laufe der Lehrzeit abgab. *Zehn* ist eine runde Zahl, vgl. v. 20 Sach 8 23; sie ist gross genug, um bereits einen allfällig schädlichen Einfluss der vegetabilischen Kost zu bemerken, aber für einen Versuch doch auch nicht zu gross. נַס ist apokop. Impera. für נַסֵּה s. Ges.-Kautzsch²⁶ § 75 cc, der Plur. in וְיִתְּנוּ steht für unser „man" s. ibid. § 144 f. Für זֵרֹעִים bietet v. 16 die im Talmud und Syrischen gebräuchliche Form זֵרְעֹנִים; die Richtigkeit von זֵרֹעִים kann nicht durch die Eigenheit des Verf., ähnliche Formen neben einander zu verwenden, bewiesen werden, da die hiefür angeführten Beispiele selber fraglich sind, so וַתִּתְפָּעֶם 2 1 und וַתִּפָּעֶם 2 3, תַּעֲמֹדְנָה und

חַלְקְלַקּוֹת 11 21 34 וּרעִים 11 31, זְרוֹעוֹת 11 15 und רַשְׁעְנוּ 9 15, הִרְשַׁעְנוּ 9 5 und יַעֲמֹדְנָה 8 22, und חֲלָקוֹת 11 32, und da dem Abschreiber leicht זֵרוּעִים Lev 11 37 Jes 61 11 in die Hand kommen konnte. זֵרְעֹנִים sind vegetabilische Rohprodukte im Gegensatz zu der zubereiteten Speise (vgl. Vorbem. zu v. 8–16); ähnlich verhält sich Wasser zu Wein. **13** Der Plural וְיֵרָאוּ *es sollen verglichen werden,* steht in Hinsicht auf die beiden Subjekte: מַרְאֵינוּ (Sing. wie מִשְׁתָּיו v. 5 8, מִשְׁתֵּיהֶם v. 10 16 und מַרְאֵיהֶם v. 15) und מַרְאֵה הי', vgl. נִרְאָה v. 15. Die Vokalisation des Imperf. תֵּרָאֶה mit Ṣērē ist aramaisierend Ges.-Kautzsch[26] § 75 hh. **14** *Dieser Bitte,* scil. einen Versuch zu wagen, entsprach der Obereunuch im Gegensatz zu dem Gesuch um definitiven Dispens von der königlichen Kost v. 8. **15** Zu בְּרִיאֵי בָשָׂר vgl. Gen 41 2 18; der Plur. בְּרִיאֵי ist nach dem Sinn gesetzt, als Subj. ist das Suff. von מַרְאֵיהֶם gefasst. **16** Der Versuch entschied zu Gunsten der vegetabilischen Nahrung, der Obereunuch (über הַמֶּלְצַר vgl. zu v. 11 und v. 3) dispensierte Daniel und seine Genossen in Zukunft andauernd (das liegt in der Konstruktion von וַיְהִי mit folg. Part.) von der königlichen Kost. Über זֵרְעֹנִים s. zu v. 12.

17—19 Das Resultat der Erziehung und die Aufnahme in den Hofdienst. Auch für die geistige Entwicklung erwies sich die Pflanzenkost nicht schädlich; denn Enthaltsamkeit und Fasten sind wirksame Mittel zu geistiger Regsamkeit und Lebendigkeit vgl. 9 3 10 3 und meine Gesch. der isr. Rel.[3] § 65 S. 283 f., und das Wissen ist eine Gabe Gottes, die er seinen Getreuen in hohem Masse verleiht v. 17. **17** konstatiert zunächst die grossen Erfolge der vier Judäer in jeglicher Wissenschaft, dann noch die speciellen Kenntnisse, die sich Daniel in Bezug auf das Verständnis und die Deutung von Visionen und Träumen erworben hat, letzteres im Hinblick auf Cap. 2 und 7—12. **18** LXX übergeht mit Unrecht אֲשֶׁר, denn וּ von וַיְבִיאֵם ist das sog. Waw apodosis, s. Ges.-Kautzsch[26] § 143 d. **19** Nachdem der König Daniel und seine Gefährten allen anderen Edelknaben überlegen erfunden hat, erfolgt ihre Aufnahme in den Hofdienst. Damit ist sichtlich die einleitende Erzählung zu Ende.

20—21 Ein späterer Nachtrag, der sich dadurch verrät, dass v. 20 einerseits über v. 19[b] auf v. 19[a] zurückführt, andererseits aber nur eine Erklärung von v. 19[a] ist, welche mit der Vorwegnahme dessen, was erst in Cap. 2 an den Tag tritt, störend in den Gang der Erzählung eingreift. Wenn der König die zehnfache Überlegenheit der Judäer über alle seine Gelehrten bereits konstatiert hat, konnte er nicht warten, bis diese erst selber ihm ihre Hilfe anboten (2 16). Auch die etwas nachlässige Art beider Verse spricht für sekundären Ursprung: nur als nachlässig kann doch die Verbindung חָכְמַת בִּינָה statt חָכְמָה וּבִינָה beurteilt werden, falls man letzteres nicht als den richtigen Text einsetzen will, dasselbe gilt von der asyndetischen Nebenreihung von הַחַרְטֻמִּים und הָאַשָּׁפִים, hinter der man unwillkürlich ein „u. s. w." annimmt und die Ergänzung 2 2 hinzufügt, und zu v. 21 vgl. u. עֶשֶׂר יָדוֹת *zehnfach,* eig. zehn Teile, vgl. Gen 43 34 II Sam 19 44; עַל hat komparativen Sinn wie in 11 5 Koh 1 16. Die Etymologie von חַרְטֹם ist unsicher, die Bedeutung aber nicht zweifelhaft; es kommt ausser Dan 1 20 2 2 nur in Gen und Ex vor und bezeichnet in letzteren Büchern die ägyptischen Gelehrten, die mit den Geheimwissenschaften vertraut sind, also hier *die Zauberer* am babylonischen Hofe. אַשָּׁף *Beschwörer,* ist assyr. Lehnwort = *ašipu* KAT[2] 430, weist somit auf das zweite alte Centrum der Geheimwissenschaft hin, vgl. zu Jes 2 6. Wie v. 20 zu v. 19[a], so steht **21** parallel zu v. 19[b]. Zur Not kann man וַיְהִי עַד־ mit *er erlebte* übersetzen, besser stände aber dann וַיְחִי

(so Kirmss, Hitzig); der Eindruck Ewalds ist daher nicht unbegründet, dass am Ende בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ *am königlichen Hofe* weggefallen sei, nur ist eben bei dem nachlässigen Stil der Glosse (s. zu v. 20) diese Annahme nicht sicher. Ein Nachtrag ist aber v. 21; denn *das erste Jahr des Königs Cyrus* (537 v. Chr.) ist nicht das Todesjahr Daniels (s. 10 1), noch ist es im Buche Dan als eine neue Epoche einleitend besonders hervorgehoben, so dass man erklären dürfte: Daniel erlebte noch den Anfang der neuen Zeit. Wahrscheinlich hat der Glossator schon wie LXX und Theodotion in 11 1 *im ersten Jahre des Königs Cyrus* statt *des Meders Darius* gelesen und daraus trotz 10 1 (s. aber zu dieser Stelle auch LXX) sein Datum 1 21 abgeleitet (Barton). Eventuell kann die nachlässige Schreibart der beiden Verse auch auf Verstümmelungen des Textes beruhen, die derselbe als ursprüngliche Randbemerkung erlitt. Wie man sich also diese Verse erklären mag, immer erweisen sie sich als sekundär.

II. Nebukadreṣṣars Traum, durch göttliche Offenbarung Daniel enthüllt und von diesem dem König gedeutet

Cap. 2.

Daniel und seine Gefährten waren an Wissen allen ihren Altersgenossen weit überlegen (1 17–19), das gilt aber von der jüdischen Weisheit überhaupt gegenüber der heidnischen. Diese Überlegenheit hat ihren Grund in der göttlichen Offenbarung, die den Juden die Geheimnisse der Zukunft in der Lehre von Gottes Plan (vgl. zu Jes 19 12) d. h. in der Eschatologie enthüllt hat. Man sieht, der Weissagungsbeweis von Dtjes ist zu einem festen Stück der jüdischen Theologie und Apologetik geworden, so dass der theoretische Satz hier nun durch eine Erzählung illustriert wird, welche den Juden, für die der Verf. schreibt, die Überlegenheit ihrer Religion über die heidnische Weisheit glänzend bestätigt. Daniel wird durch göttliche Offenbarung in den Stand gesetzt, des Königs Traum zu wissen und zu deuten, während die heidnischen Weisen ihr Unvermögen eingestehen und ihr König sogar überzeugt ist, dass sie ihm, wenn er ihnen seinen Traum noch erzählte, nur mit Lug und Trug aufwarteten. Da haben doch die Juden an der Wahrheit ihrer Religion, insbesondere an deren Lehre von dem künftigen Heil nicht zu zweifeln. Wie Cap. 1 zur Gesetzestreue, so mahnt Cap. 2 zum Festhalten an der eschatologischen Hoffnung. Diesen Zweck hat das Capitel und nicht ist hinter Nebukadreṣṣar Antiochus Epiphanes versteckt. Behrmann hat Recht: Nebukadreṣṣar ist weder „ein nachgemachter Pharao“ (vgl. die Geschichte Josephs), noch „ein verkleideter Antiochus“.

1 2 Nebukadreṣṣar, durch einen Traum beunruhigt, beruft seine Weisen, dass sie ihm sagen und deuten, was er geträumt hat. 1 Das Datum *im zweiten Jahre* steht im Widerspruch mit 1 3 5 18, wonach unter der Regierung des Königs bereits mindestens drei Jahre verstrichen sind. Alle Annahmen einer anderen Ära als der der königlichen Regierungsjahre, wie sie seit Josephus (Archäol. X 10, 3: μετὰ δὲ ἔτος δεύτερον τῆς Αἰγύπτου πορθήσεως) öfters gemacht sind, stimmen nicht mit dem Texte; die auch von Behrmann gebilligte Ansicht aber, dass Nebukadreṣṣar 1 1 nur proleptisch König heisse, ist nicht viel besser. Stammt Cap. 2, speciell 2 1 von demselben Verf. wie Cap. 1, was zu bezweifeln genügende Gründe nicht vorliegen, so muss in der Zahl ein Fehler stecken. Am wahrscheinlichsten ist der Ausfall von עֶשְׂרֵה hinter שְׁתַּיִם, sodass der ursprüngliche Text das Datum *im zwölften Jahre* bot (Ewald, Kamphausen, Prince, und vgl. denselben Fehler Jos 24 12). Da für וַתִּתְפָּעֶם in v. 3 das Niph. וַתִּפָּעֶם steht und Hithp. sonst nirgends vorkommt, wird auch hier das Niph'al zu schreiben sein, vgl. noch Gen 41 8 Ps 77 5. *Um seinen Schlaf war es geschehen* giebt jedenfalls den Sinn des letzten Sätzchens richtig

wieder, da das assyr. *šuttu* (= *šuntu*) nicht, wie Haupt vermutet, für das hebr. שֵׁנָה die Bedeutung von *Traum* beweist, wofür hier überall חֲלוֹם gebraucht ist; fraglich bleibt nur, ob נִהְיָתָה der richtige Text ist: die beiden Stellen, wo נִהְיָה in der gleichen Bedeutung wie hier = *geschehen sein, vorüber sein* gefunden wird, 8 27 und Mch 2 4, sind zweifelhaft, dagegen scheinen LXX und Theodotion mit ihrem ἐγένετο ἀπ' αὐτοῦ hier wirklich נִהְיָתָה vorauszusetzen; trotzdem wird, da eine alte Textverderbnis vorliegen kann, mit Behrmann dafür נָדְדָה *entflohen war sein Schlaf* zu lesen sein, weil נָדַד das in dieser Verbindung gewöhnliche Wort ist vgl. Gen 31 40 Est 6 1 und Dan 6 19 und weil die letztere Stelle die gleiche Konstruktion mit עַל aufweist (zu diesem Gebrauch von עַל vgl. 10 8 (וְהוֹדִי נֶהְפַּךְ עָלַי). 2 Zu den חַרְטֻמִּים, die wohl nach Gen 41 8 vorangestellt sind, und אַשָּׁפִים vgl. zu 1 20. Der Name der מְכַשְּׁפִים genannten Weisen geht wohl ursprünglich auf das Schneiden (= כָּשַׁף) von Kräutern zur Bereitung von Zaubertränken zurück, s. zu Dtn 18 10 und vgl. W. R. Smith im Journ. of Philol. XIV 124 f.; dagegen ist כַּשְׂדִּים aus einem Gentilicium zu einer Bezeichnung von Weisen und Gelehrten geworden, ein Beweis dafür, dass Chaldäa ein Hauptsitz der Gelehrsamkeit namentlich in Astrologie und den Geheimwissenschaften überhaupt war, wie der entsprechende Gebrauch von *Aegyptius* für Wahrsager (vgl. Curtius Hist. Alex. IV 10, 7) an das andere Centrum erinnert (vgl. zu 1 20). Zu dem Namen *Chaldäer* vgl. übrigens das latein. *rationes Chaldaicae* (bei Horaz Carm. I 11 *Babylonii numeri*) = astrologische Berechnungen und Curtius a. a. O. V 1 22: *Chaldaei siderum motus et statas vices temporum ostendere soliti.* Aus diesen vier Namen ist weder zu schliessen, dass die Weisen Babels in vier genau geschiedene Klassen zerfielen (כַּשְׂדִּים hat jedenfalls eine allgemeinere Bedeutung), noch dass es ausser den hier Genannten keine Weisen in Babel gab. Daniel und seine Genossen gehörten nicht zu den Zauberern, Wahrsagern, Beschwörern und Chaldäern, aber zu den Weisen; denn auch ihr Todesurteil war gefällt, als der König in seinem Zorn befahl, nun gerade alle Weisen Babels zu töten (v. 12).

3—11 Die Weisen sind ausser Stande, des Königs Wunsch zu erfüllen. 3 לָדַעַת kann nur bedeuten: *zu verstehen.* Der König hat den Traum nicht vergessen, kann aber dessen Bedeutung nicht verstehen. Auf eine genaue Parallele zu unserer Erzählung in Ibn Hischāms Leben Mohammeds, ed. Wüstenfeld 9 f., macht Behrmann aufmerksam: Ein König von Jemen forderte von seinen Weisen, dass sie ihm den Traum sowohl, wie auch seine Deutung sagen, da nur, wer den Traum von sich selber wisse, auch die Deutung geben könne. Somit verstehen die Ausleger, welchen die Forderung Nebukadressars unsinnig vorkommt und welche daher, wie schon Josephus, annehmen, der König habe wirklich unglücklicherweise seinen Traum vergessen, die Orientalen nicht. 4 דִּבֶּר, und zwar ohne folgendes לֵאמֹר, kommt allerdings für אָמַר vor z. B. Gen 41 17 Ex 32 7 I Reg 21 5; doch ist es wahrscheinlich, dass ursprünglich וַיֹּאמְרוּ nach לַמֶּלֶךְ zu lesen war, aber dann durch אֲרָמִית verdrängt wurde (Haupt). אֲרָמִית ist Glosse, wie in Esr 4 7 eingefügt, um das Idiom der folgenden Capp. zu bezeichnen, so schon Oppert u. a.; denn die Chaldäer haben zu Nebukadressars Zeiten jedenfalls nicht aramäisch, am wenigsten westaramäisch ge-

sprochen. Zu dem Sprachenwechsel des Buches s. Einleitung II 1. Die Begrüssungsformel, die dem König langes Leben wünscht, ist im Orient von alters her üblich, sie findet sich schon bei den Assyrern, wie nachmals noch bei den Sassaniden, vgl. auch I Reg 1 31 Neh 2 3. Das Ḳᵉrē עַבְדָךְ für עבדיך übergeht hier, wie in ähnlichen Formen, das in der Schrift vorhandene י, das früher noch hörbar war. Für das Pa. נְחַוֵּה wird nach Analogie der in gleichem Sinn gebrauchten Formen mit ה (z. B. v. 6: תְּהַחֲוֺן) das Aphʿel נְהַחֲוֵה zu punktieren sein, s. m. Gramm. § 65 c; Segol für Ṣērē am Ende des Verses scheint Hebraismus. 5 f. Dem Wunsche der Weisen, der König möchte ihnen den Traum sagen, stellt Nebukadreṣṣar die bestimmte Forderung entgegen, dass sie ihm auch den Traum, nicht nur die Deutung zu sagen haben: Vermögen sie diesem Verlangen nicht zu entsprechen, so ist der Tod ihre Strafe, im andern Falle aber reiche Geschenke und hohe Ehre ihr Lohn. Für das Partic. עָנֵה ist das Perf. עֲנָה zu lesen, wie bei dieser Einführung im Plural mit einziger Ausnahme (3 24, s. aber dort) immer gelesen wird, s. m. Gr. § 102 b; Wellh. (Skizzen VI, 1899, S. 192) erinnert an ἀπεκρίθη καὶ λέγει Mk 7 28. Zu dem Ḳᵉrē כַּשְׂדָּאֵי s. m. Gr. § 73. אַזְדָּא (weniger bezeugte und schlechtere Lesart ist אַזְדָּא) hat nichts mit אֲזַל *sich wohin begeben* zu schaffen (sodass man übersetzen dürfte: „Die Sache ist mir aus dem Gedächtnis entschwunden"), sondern ist persisches Lehnwort: nach Nöldeke (in KAT² 617) entspricht es pers. *azda gewiss, sicher,* nach Andreas (in m. Gr. S. 51*) dem mittelpers. *azd Kunde, Nachricht.* Darnach bedeutet מִלְּתָה מִנִּי אַזְדָּא entw. *das Wort ist meinerseits fest* oder wohl besser: das Wort von mir ist Kunde d. h. *das Wort von meiner Seite ist kundgegeben, proklamiert,* in dieser Sache habe ich mein Wort deutlich gesagt. הַדָּם *Glied, Stück* ist ebenfalls ein persisches Wort (= *ändam, handama*), zu עֲבַד הַדָּמִין *in Stücke zerhauen* vgl. μέλη ποιεῖν II Mak 1 16, μελιστὶ διαιρεῖν Josephus Archäol. XV 8 4. Die Zerstückelung verschärfte die Todesstrafe, sie beraubte den Hingerichteten eines Grabes, wie die Verwandlung seines Hauses in *einen Misthaufen* (נְוָלִי, in Esr 6 11 נְוָלוּ) sein Andenken mit dem grössten Schimpfe belegte, vgl. II Reg 10 27 Esr 6 11. Zu בָּתֵּיכוֹן mit Dagesch in ת (sprich: *bātēkhōn*) s. m. Gr. § 8c Anm. 6 נְבִזְבָּה, in 5 17 נֶבְזְבִיתָךְ vokalisiert, entspricht wohl mitteliran. *nibhīž, nibhāž, Tribut, Geschenk,* allerdings ist die Endung *ba* dabei noch nicht erklärt, vielleicht aber ist sie blos eine Verderbnis für die Pluralendung, s. m. Gr. S. 71*. לָהֵן = *deshalb* s. m. Gr. § 96 d. 7 Die Weisen stellen dieselbe Bitte *zum zweiten Mal* (תִּנְיָנוּת, ein Zahladverb s. § 91 c). Für פִּשְׁרָה l. פִּשְׁרֵהּ *seine Deutung,* die Mas. sah bei ihrer Punktation auf v. 4. 8 Die Wiederholung bestätigt dem König seine erste schlimme Vermutung über den Grund ihrer Weigerung: *auf das sicherste* (מִן in מִן־יַצִּיב dient, wie in מִן־קְשֹׁט v. 47 und sonst oft, zur Angabe der Sphäre, zu der etwas gehört, zugleich dieselbe als den logischen Ausgangspunkt bezeichnend) ist er jetzt überzeugt, dass sie mit ihrer Forderung *nur Zeit zu gewinnen* d. h. über die Gefahr des Augenblicks hinwegzukommen (nicht = die Zeit auskaufen, wie καιρὸν ἐξαγοράζειν Eph 5 16 Kol 4 5) *suchen,* da sie, wenn der Traum ihnen gesagt wird, mit einer verlogenen und trügerischen Deutung desselben dem König aufzuwarten eins geworden

sind, hoffend, dass schon wieder bessere Zeiten kommen, wo solche kritische Augenblicke nicht wiederkehren und ihnen keine so verfänglichen Aufgaben gestellt werden. כָּל־קֳבֵל דִּי *dem entsprechend, dem gemäss dass* hat nichts mit כָּל־ zu thun, da כל aus den beiden Präfixen כְּ und לְ zusammengeflossen ist = כְּ + לְקֳבֵל s. m. Gr. § 95 d und Lit. Centralbl. 1897 Nr. 11 Sp. 353 f. אַזְדָּא s. v. 5. **9** דִּי führt die Explikation von מִלְּתָא (v. 8), also die Rekapitulation des Inhalts des proklamierten königlichen Wortes, ein: *wenn ihr mir den Traum nicht anzugeben wisst,* חֲדָה הִיא דָתְכוֹן *so ist das Urteil* d. h. das Dekret, das ich erlasse, *über euch nur eines,* nämlich das Todesurteil (v. 5, vgl. v. 13), das ist das Einzige, was geschehen wird, jede andere Möglichkeit ist ausgeschlossen. Zu der Konstruktion vgl. Cnt 6 9: אַחַת הִיא יוֹנָתִי (s. zur Stelle); דָּת ist persisches Lehnwort, wegen des schliessenden ת als feminin behandelt. Der Satz וּמִלָּה bis קֳדָמַי gehört zu dem von יָדַע אֲנָה (v. 8) abhängigen Satz, der mit דִּי עִדָּנָא beginnt und erst mit עַד דִּי עִדָּנָא יִשְׁתַּנֵּא schliesst, nimmt aber in diesem eine etwas selbständige Stellung ein, indem er fast eine Parenthese ist und die vom König nun durchschaute Methode angiebt, nach welcher sie in kritischen Lagen sich zu helfen übereingekommen sind: *und zwar dass ihr abgemacht habt* (beachte Perf. gegenüber Part. זָבְנִין; Kĕtīb und Ḳĕrē setzen dieselbe Form voraus, nur liegt in Kĕtīb völlige Assimilation des ת des Hithpa. an ז vor: הַזְּמִנתּוּן, wie in הִזַּכּוּ Jes 1 16, im Ḳĕrē הִזְדְּמִנְתּוּן ist dagegen ת nur in ד übergegangen, s. m. Gr. § 12 a und vgl. das entsprechende אזדמנתון bei Dalman Gr. des jüd. pal. Aram. S. 211) *mir etwas, was nur Lug und Trug ist, vorzutragen;* כִּדְבָה *Lüge* und שְׁחִיתָה *Schuldigkeit* sind Substantiva und erklärende Apposition zu מִלָּה. עַד דִּי · · · · יִשְׁתַּנֵּא *bis bessere Zeiten kommen* schliesst sowohl den mit דִּי עִדָּנָא (v. 8) beginnenden Nebensatz, wie die ganze Periode (von v. 8 an) ab, s. o. zu v. 8. Jetzt erklärt der König offen, warum er von den Weisen auch den Traum fordert: Könnt ihr den Traum nicht sagen, so ist auch eurer Deutung nicht zu glauben. אִנְדַּע von יְדַע mit durch eingefügtes נ aufgewogener Assimilation des י, s. m. Gr. § 59 c. **10** f. Die Erklärung der Weisen: Kein Mensch vermag die Forderung des Königs zu erfüllen, nur die Götter, die aber bekanntlich nicht bei den Menschen (eigentl. *dem Fleische* vgl. dazu Jes 31 3) wohnen. אִתַי, = יֵשׁ, nach Ginsburg in Dan immer איתי geschrieben. יַבֶּשְׁתָּא, ἡ ξηρά, *das Festland* Gen 1 9, hier = *die Erde.* Für das hebr. יוכל l. יָכִל s. 3 29 5 16 und m. Gr. § 59 c. רַב und שַׁלִּיט stehen adjektivisch zu מֶלֶךְ: *kein König, so gross und mächtig er war.* אָשַׁף mit festem ָ (Grundform: *kātal*) ist das aram. Wort für das hebr. אַשָּׁף 1 20. **11** Für יַחוּנַּהּ l. יְחַוִּנַּהּ s. zu v. 4. לָהֵן (hier anders als v. 6) = *ausser.* מְדָר *Wohnung* = מְדוֹר 4 22 29 5 21. Für die chaldäische Religion dürfen aus v. 11 keine Schlüsse gezogen werden; die Weisen reden wie gewöhnliche Juden, für die Gott schon längst nicht mehr auf Erden verkehrt, wie in der Urzeit, an den Tempel in Jerusalem als „das Wohnhaus der Schĕkhīna" (בֵּית מְדוֹר שְׁכִנְתָּא Targ. Ps 49 15) denken sie nicht.

12—16 Der König erlässt den Befehl, alle Weisen hinzurichten; die Ausführung wird durch Daniel aufgehalten, dem auf seine Bitte eine Frist zur Deu-

tung des Traumes gewährt wird. 12 Das ἅπ. λεγ. בְּנַס wird von Behrmann und Prince beanstandet und durch נְסַס, = missmutig sein, ersetzt, aber schwerlich beruht בְּנַס in den Targg. lediglich auf Entlehnung aus unserer Stelle (vgl. auch samarit. פְּנַס Dtn 32 16), zumal für נְסַס (s. zu Jes 10 18) die Ableitung von griech. νόσος immer noch soviel für sich hat, wie die Vergleichung des assyr. *nasāsu, = weinen, wehklagen* (Delitzsch Proleg. S. 63 f. Prince). לְכֹל ח׳ *alle Weisen,* nicht nur die vor den König beschiedenen; der Verf. setzt jedenfalls voraus, dass auch Daniel zu denselben gehöre (s. auch zu v. 4). 13 *Das Dekret* mit dem königlichen Befehl der Hinrichtung (v. 12), τὸ δόγμα (nicht blos δόγμα wie Lk 2 2) *ging aus* ἐξῆλθε, *und* demzufolge (vgl. zu diesem וְ m. Gr. § 130 c) waren die Weisen dem Tode verfallen, wörtlich: sie waren hingerichtet werdende (= Part. act. Hithpe͑el), also *man machte sich daran sie hinzurichten,* s. m. Gr. § 102 e. *Und Daniel und seine Genossen suchte man, dass sie hingerichtet würden.* Den Wechsel des Subj. in בְּעוֹ und לְהִתְקְטָלָה hält Behrmann für so auffallend, dass er vermutet, es liege hier schon die im Neusyrischen üblich gewordene Umschreibung des Futurums durch das Verb בְּעָא vor und ד׳ וח׳ sei Subj. zu בְּעוֹ, = sie wollten d. h. sie waren nahe daran getötet zu werden. Ob aber בְּעָא damals bereits diese Bedeutung hatte, ist fraglich, zumal man dann nicht das Perf., sondern das Part. erwartete. Einfacher ist es, man bleibe bei dem Texte בְּעוֹ = *man suchte,* oder man lese denn בְּעוֹ das Pĕ͑īl, das Pass. des Pĕ͑al: *sie wurden gesucht* vgl. רְמִיו 3 21. 14 בֵּארַיִן, häufig אֱדַיִן (hebr. אָז entsprechend, s. m. Gr. § 94 b) ohne vorgesetztes בְּ, bedeutet *hierauf* (= in der Lage von damals) und dient zur Einleitung eines neuen Satzes s. m. Gr § 131. Zu הֲתִיב עֵטָא וּטְעֵם vgl. הֵשִׁיב טַעַם Prv 26 16; Daniels Wort zeugte von *Überlegung und Verständnis,* von verständiger Beurteilung der Situation. אַרְיוֹךְ ist wohl die hebraisierte Form eines babylonischen Namens, s. Gen 14 1 und Ἀριωχ Jdt 1 6; hier heisst so *der Oberst der königlichen Leibwache.* Die Bezeichnung *Schlächter* טַבָּחַיָּא hat schwerlich ihren Ursprung darin, dass die Leibgarde die Todesurteile zu vollziehen, sondern dass sie in alter Zeit das Schlachten der Tiere für den königlichen Tisch zu besorgen hatte; der alte Name blieb, auch wenn ihre alte Hauptaufgabe andere übernahmen, vgl. Smith-Rothstein, Das AT S. 245. 15 מְהַחְצְפָה (3 22: מַחְצְפָה ohne ה), fem. des Part. Haph., ist Prädikat und bedeutet *gestreng, scharf;* das stimmt zur Situation besser, als die mit Unrecht oft angenommene Bedeutung „eilig, dringend", denn warum das erlassene Edikt so überaus streng sei, nicht warum man es so eilig ausführen wolle, war zu fragen. 16 Das Verb עַל bedeutet nicht: hinaufgehen, sondern entspricht dem hebr. בּוֹא, *hineingehen,* hier *in den Palast,* wie בּוֹא Ex 5 1. Dort bittet er, dass der König *ihm eine bestimmte Zeit* eine Frist *gewähre* (יִנְתִּן mit nachträglicher Kompensation der ursprünglichen Assimilation, vgl. אַנְדַּע v. 9), *damit er dem König die Deutung gebe;* der Infinitiv לְהַחֲוָיָה hat sein Objekt vor sich und der ganze Finalsatz וּפִשְׁרָא וגו׳ ist mit וְ eingeleitet = *und zwar damit* etc., diese Konstruktion vgl. auch 2 18 5 15.

17—23 Das Geheimnis wird Daniel in einer nächtlichen Vision enthüllt, und Gott wird dafür von ihm in einem Hymnus gepriesen. 17 Dass der König

die erbetene Frist gewährte (v. 16), versteht sich so gut von selber, wie dass Daniel und seine Gefährten wirklich gebetet haben (v. 18). Die ausdrückliche Bestätigung kann unterbleiben, wie andrerseits auch der Inhalt des Befehls oder der Bitte nicht genannt zu werden braucht, wenn sofort die Ausführung des Befohlenen resp. des Erbetenen gemeldet wird, vgl. z. B. v. 49. Die Frist war natürlich sehr kurz bemessen, lief wohl am folgenden Morgen schon ab, und bis dahin wurde die Hinrichtung sistiert, vgl. *Nachtgesicht* v. 19 und s. v. 24. **18** Zu der Konstruktion vgl. zu v. 16; v. 18 ist Fortsetzung zu v. 17: *damit sie nämlich um Erbarmen flehten.* LXX fordert zur Unterstützung des Gebetes noch νηστεία und τιμωρία Fasten und Kasteien, vgl. 1 17–19 9 3 10 3. *Gott des Himmels,* diese Bezeichnung Gottes ist in der späteren Zeit sehr beliebt, weil man nach dem Exil Gott so hoch erhaben als möglich und durchaus transcendent fasste, vgl. 2 37 44 Neh 1 4 5 2 4 20 u. s. f. Tob 10 12 Jdt 5 8 6 19 11 17, vgl. auch βασιλεῦς τοῦ οὐρανοῦ Tob 13 7 11 und zu der blossen Bezeichnung mit שְׁמַיִם s. zu 4 23. רָז *Geheimnis* ist ein pers. Lehnwort = *rāz,* auch später bei den syrischen Schriftstellern viel gebraucht, bes. von den Mysterien d. h. Sakramenten der christlichen Kirche; vgl. auch רָזֵי תוֹרָה Pirḳē Abōt 6 2. **19** גֲּלִי, in v. 30 גְּלִי punktiert, ist Pĕʿīl, das Passivum des Pĕʿal, und nicht das Part. pass. גְּלֵא. Der Gebrauch von אֱדַיִן ist hier sehr instruktiv; אֱדַיִן führt immer eine neue Handlung ein auf Grund der ihr vorangegangenen abgeschlossenen. **20** bis v. 23 folgt der Dankhymnus Daniels: v. 20 (von לֶהֱוֵא an)–22, z. T. aus liturgischen Formeln bestehend, bilden eine zehnzeilige Strophe, die in zwei Tristicha (v. 20 und 22) und ein in der Mitte stehendes Tetrastich (v. 21) zerfällt; nimmt man an, dass in v. 23 auch noch poëtische Form intendiert ist, so erhält man noch ein Tetrastich, und für das Ganze v. 20–23 ergiebt sich dann ein regelmässiger Wechsel von Tristich und Tetrastich. Zu der eigentümlichen Imperfektform לֶהֱוֵא mit dem auch im Mandäischen und im babyl. Talmud üblichen Präformativ ל statt des im Westaram. regelmässigen י, vielleicht zur Vermeidung der Ähnlichkeit der Formen mit dem Namen Gottes יהוה, vielleicht aber auch ein Rest des prekativen ל (im Assyrischen), aus dem sich im Ostaramäischen das Präformativ נ entwickelt haben wird, s. m. Gr. § 65 a, Nöldeke ZDMG 1893, 98 und König ib. 1897, 332—337. שְׁמֵהּ דִּי־אֱלָהָא, *der Name Gottes,* mit der im Aram. sehr beliebten Antecipation des folgenden determinierenden Nomens durch ein Pronominalsuffix, eigentl.: sein Name, nämlich der Gottes, s. m. Gr. § 141. *Name* bedeutet soviel wie Offenbarung, Manifestation Gottes, vgl. z. B. II Chr 20 9 und s. zu Jes 30 27. Die zwei ersten Stichen (von לֶהֱוֵה bis וְעַד־עָלְמָא) entsprechen fast vollständig der Doxologie Ps 41 14, der dritte (v. 20[b]) ebenso Hi 12 13. Zu גְּבוּרְתָה vgl. ebenfalls II Chr 20 6; דִּי־לֵהּ = etwas ihm Angehöriges. **21** erklärt zunächst Gottes גְּבוּרָא: Gott ist der Lenker der Weltgeschichte, in seiner Hand ist der Wechsel der Zeiten, er bestimmt die Perioden (vgl. Act 17 26) und ist der Herr über alle Reiche, vgl. II Chr 20 6; er kann und wird daher auch sein Reich zur rechten Zeit aufrichten. Mit v. 21[b] tritt die Beziehung auf die Situation mehr hervor: auch die Weisheit ist Gottes Gabe (vgl. Vorbemerk. zum Cap.). חַכִּים ist der *Wissende,* der das

Wissen besitzt, und יָדְעֵי בִינָה sind die *Intelligenten,* die also zum Erwerb des Wissens ausgerüstet sind; Intelligenz und Wissen kommen von Gott (JSir 1 1). **22** *Und das Licht wohnt bei ihm;* für נהירא fordert Ḳĕrē נְהוֹרָא, welche Form später jedenfalls gebräuchlich war, vgl. Dalman Gr. S. 125, und von Nöldeke Lit. Centralbl. 1896 Nr. 19 Sp. 703 auch hier für richtig gehalten wird. Dagegen ist das Part. pass. שְׁרֵא nicht mit de Goeje in das active שָׁרֵא zu verändern, da hier das Syrische für Kĕtīb zeugt, vgl. den häufigen Gebrauch von passiven Part. in aktiver Bedeutung Nöldeke Syr. Gr. § 280; zudem heisst שְׁרָא auflösen, zur Einkehr und zur Ruhe die Lasttiere abpacken, sodass שְׁרֵא abgepackt nicht fern von niedergelassen, verweilend, ruhend ist. Der Gedanke des Stichos findet sich umgekehrt ausgedrückt I Joh 1 7 I Tim 6 16. **23** An den Hymnus v. 20–22 schliesst sich nun der Dank (für die Form s. zu v. 20). *Gott meiner Väter* (אבהתי ist die richtige Lesart, nicht: ־תַי—) sagt Daniel in Erinnerung an die Grossthaten Jahwes an Israel seit den Zeiten der Patriarchen und der Eroberung Kanaans = unser Gott von Altersher, vgl. dazu wieder II Chr 20 6; jener ganze Abschnitt II Chr 20 6–12 scheint hier unserm Verf. vorgeschwebt zu haben. Für יהבת ist jedenfalls יְהַבְתְּ zu lesen, vgl. חֲזַיְתָה v. 41; ebenso l. 4 19 32 5 22 die Formen der 2. Pers. masc. Sing. Perf. mit תְּ. Die Pausalform הוֹדַעְתָּנָא ist wohl Hebraismus für ־תַנָא— s. m. Gr. § 50 b Anm. 1. Das erste und das dritte דִּי stehen einander parallel = *der du* mir resp. uns etc., was soviel ist wie *weil* oder *denn.*

24—28 Daniel, durch Arioch bei dem König eingeführt, ist bereit den Traum zu deuten. **24** LXX und Theodotion geben עַל und אֱזַל nur mit einem Verbum wieder; gegen meine frühere Annahme, dass אֱזַל zu tilgen sei (s. m. Gr. S. 19*), ist vielmehr עַל als unrichtig zu betrachten; עַל ist durch Dittographie entstanden und אֱזַל das zu v. 24ª gehörende Verb, das wie so oft im Aram. am Ende des Satzes steht und auch Esr 4 23 mit der Präpos. עַל zur Bezeichnung der Person, zu welcher man geht, konstruiert ist. Zu dem Imper. הַעֵלְנִי ohne den Vokal *a* vor Suff. s. m. Gr. § 50 b Anm. 2 und vgl. ähnliche Formen bei Dalman Gr. S. 312. פִּשְׁרָא steht, wie v. 16 25, für „den Traum und seine Deutung"; für אַחֲוָה l. אַחֲוָא s. zu v. 4. Dass sich Daniel hier durch Arioch (dem er ja offenbar sagen will, dass die Hinrichtung der Weisen nun grundlos geworden sei) einführen lässt (anders v. 16), ist weniger auffallend, als dass Arioch sich **25** dahin ausdrückt, er habe den Mann *gefunden,* und dass er ihn dem König noch als *Juden* vorstellt; letzteres verrät wohl Rücksicht auf die Leser, die nicht vergessen sollen, dass nur ein Jude im Stande war, die Deutung zu geben, eine Rücksicht, die besonders einem Glossator am Herzen liegen mochte, der, was schon die ganze Erzählung zum Ruhme der Juden enthielt, noch eigens betonen wollte. Für sekundären Ursprung von דִּי מִן־בְּנֵי גָלוּתָא דִּי יְהוּד spricht vielleicht auch die unsichere Überlieferung des ersten דִּי, das deshalb von Ginsburg nicht im Texte gelassen wird. Als die Glosse nachher in den Text geriet, ist wohl auch הַשְׁכַּחַת, 1. Pers. Sing. Perf. Haph. (s. m. Gr. § 18 f und § 55 d), durch Verstellung des ת aus ursprüngl. Hithpĕ. הִשְׁתְּכַח geworden; also lautete wohl der Text: *Es hat sich jemand gefunden, der dem Könige die Deutung geben will.* Zu הַנְעֵל

mit inseriertem נ vgl. zu אַנְדַּע v. 9 und m. Gr. § 66 d; יְהוּד ist eine Rückbildung zu יְהוּדַי mit kollektivem Sinn = *Juden.* **26** כָּהֵל und das gleichbedeutende יְכִל 3 17 4 34 sind Variationen von כּוּל, wie z. B. aram. רהט von hebr. רוּץ, aram. בהת von hebr. בּוֹשׁ (Bevan). **27** לָא steht nachdrucksvoll vor dem Nomen: *Nicht Weise können das Geheimnis dem König kundthun, sondern Gott* (v. 28). Die גָּזְרִין, die hier als neue Klasse der Weisen (s. 1 20 2 2) genannt werden, sind wahrscheinlich diejenigen, welche nach der Konstellation der Sterne das Schicksal resp. das Verborgene bestimmen, das Horoskop stellen, vgl. Jes 47 13 und das Subst. גְּזֵרָא *die Verfügung, der Beschluss* 4 14 21. **28** אַחֲרִית יוֹמַיָּא ist der aus dem Hebr. bekannte technische Terminus für *die Endzeit* vgl. zu Jes 2 2. Die Enthüllung der Ereignisse der letzten Zeiten ist das, was dem Verf. wichtig ist, seine Leser leben ja auch in diesen; was vorangeht, dient nur zur Einleitung, wird aber Nebukadreṣṣar wichtiger gewesen sein. Das grammatikalisch störende וְחֶזְוֵי רֵאשָׁךְ עַל־מִשְׁכְּבָךְ (das folgende דְּנָה bezieht sich nur auf חֶלְמָךְ) wird, wie 7 1 (s. dort) zu erklären sein. Das *Haupt* ist der Sitz des Sehens, der *Visionen,* aber die *Gedanken* kommen aus dem *Herzen* vgl. v. 30.

29—35 Der Traum des Königs. **29** Der Traum stand in Zusammenhang mit Gedanken, die den König vor dem Einschlafen beschäftigten. Der König dachte nach, was אַחֲרֵי דְנָה *nach diesem* d. h. *dereinst* geschehen werde; im Traum erhielt er die Antwort. Gegen Ḳerē ist überall (v. 31 37 etc.) אַנְתָּה zu lesen; über רַעְיוֹנָךְ s. zu עבדיך v. 4. **30** Dem *du* v. 29 tritt das *ich* zu Anfang v. 30 gegenüber; denn v. 29 sagte, wie der König zum Traume kam, v. 30 sagt, wie Daniel Kenntnis davon erhielt. Letzteres geschah nicht *infolge eigener Weisheit,* hatte also nicht den Grund in Daniel, sondern den ausser ihm liegenden Zweck, dass der König die Deutung des Traumes erfahre. Es ist Gottes Offenbarung עַל־דִּבְרַת דִּי *zu dem Zwecke dass* etc. (vgl. Kol. 7 14). גֱּלִי = גְּלִי v. 19; יְהוֹדְעוּן Plur. des Activ. zum Ausdruck des Passivs s. m. Gr. § 122; zu תְּנְדַּע s. v. 9. Das Bild im Ganzen, das der König im Traume sah, beschreibt **31**; es gleicht einer kolossalen Statue, wie sie der alte Orient liebte (vgl. 3 1). אֲלוּ (auch 4 7 10 7 8) und אֲרוּ (7 2 5 6 7 13) *siehe* sind lautliche Variationen, die kaum etwas mit רְאוּ *seht* zu thun haben, da der Stamm רְאָה im Aram. nur in רֵו *Aussehen* (= ראו vgl. m. Gr. § 83 b) v. 31ᵇ erscheint; eine dritte alte Variante ist הלו auf einer Inschrift von Elephantine. Prince vergleicht assyr. *lu* = *wahrlich, ja.* חַד hat hier den Sinn unseres unbestimmten Artikels wie Esr 4 8; zu dem nur in Dan vorkommenden Pron. demonstrativ. דִּכֵּן s. m. Gr. § 25 b Anm. זִיו *Glanz* wird mit assyr. *zīmu, zīwa,* pers. *zēb* identifiziert. Zu קָאֵם ist wieder der Hauptbegriff צַלְמָא Subj.: dieses gewaltige Bild gewährte, vor dem König stehend, mit seinem Glanze einen *schrecklichen* (דְּחִיל) *Anblick.* **32** f. schildern das Bild im Einzelnen, wie der *Waṣf* bei den Hochzeitsliedern die Gestalt des Bräutigams und der Braut vgl. Cnt 5 14 f. הוּא צַלְמָא *es, das Bild* steht voran (wie v. 29 אַנְתָּה מַלְכָּא), damit die Suffixe in ihrer Beziehung deutlich sind. דִּי beginnt das Prädikat und ist dem folgenden Nomen übergeordnet = etwas, das aus Gold besteht, also: *golden, von gediegenem Gold.* מְעוֹהִי, hier wie Cnt 5 14 *der Unterleib.* **33** שָׁקוֹהִי

seine Schenkel d. h. seine Beine bis auf die Füsse wie Cnt 5 15; für מנהון liest Kĕrē doch wohl mit Recht מִנְּהֵין s. m. Gr. § 24 b Anm. 2. **34 f.** Die Zertrümmerung der Statue geschieht durch einen Stein, der *sich* דִּי־לָא בִידַיִן *ohne Zuthun von Menschenhand* d. h. von selbst, nach Gottes Willen *losriss* (הִתְגְּזֶרֶת 3. Pers. fem. sing. perf. mit segolatischer Endung *-eret* für *-art* wie הַדֶּקֶת v. 34b und אֲמֶרֶת 5 10 vgl. § 55 b)und die Füsse des Bildes *zerschlug* מְחַת. Die Frage nach der richtigen Punktation ist bei dem Schwanken der Überlieferung zwischen ־ַת und ־ָת (s. Gr. § 64 n) schwierig; nach Rahlfs (Theol. Litztg. 1896 Sp. 586) wird man sich aber wohl für ־ַת zu entscheiden haben, da *a* ja in Formen wie הִתְגְּזֶרֶת auch eigentlich ganz verschwunden ist. **35** Zu דָּקוּ von דקק *zermalmt sein, zerstieben* vgl. Gr. § 66 c; zu כַּחֲדָה *auf eins* (ein im Syrischen beliebter Ausdruck) vgl. schon Jes 65 25 כְּאֶחָד. Die ganze Statue sinkt in sich selbst zusammen und wird zu Staub, der wie Spreu vom Winde fortgetragen wird (vgl. Hos 13 3 Jes 41 15 16 57 13), sodass keine *Spur* = אֲתַר sich mehr davon findet (vgl. Apk Joh 20 11); *der Stein aber wächst und wird zu einem grossen Berg* טוּר, das hebr. צוּר *Fels* entspricht. Zu מְחַת, הֲוָת und מְלָאת gilt das zu מְחַת v. 34 Bemerkte.

36–45 Des Traumes Deutung. **36** Der Plural נֵאמַר denkt, wie das Suff. in v. 23 הוֹדַעְתֶּנָא, an Daniel und seine Genossen. **37** מֶלֶךְ מַלְכַיָּא, der Titel der Perserkönige Esr 7 12, ist auch Hes 26 7 (doch s. zu d. St.) Nebukadreṣṣar gegeben; bei den Assyrern ist „Grosskönig" üblicher (vgl. Jes 36 4). Dass die heidnischen Könige ihre Macht von dem *Gott des Himmels* (vgl. v. 18) haben, ist schon lange jüdischer Glaube (vgl. Jer 25 9 27 6 Jes 44 28 45 1) und die feste Überzeugung unseres Verf.'s (vgl. v. 21); darum lässt er Daniel zu Nebukadreṣṣar sprechen, was Jeremia von ihm sagte (Jer 27 6 7). **38** Kĕrē verlangt in der Regel (s. die Ausnahme קָאֲמַיָּא 7 16) die dem Syrischen entsprechende Lesung der pluralischen Participien von hohlen Verben mit mittlerem י, so hier: דָּיְרִין vgl. m. Gr. § 13. Da בְּכָל־דִּי schwerlich *überall wo* bedeutet wird ein Anakoluth vorliegen: bei dem בְּ dachte der Verf. an das Verb הַשְׁלְטָךְ, setzte aber יְהַב בִּידָךְ dazwischen und musste dann das בְּ in בְּכָלְהוֹן wieder aufnehmen. Die *wilden Tiere* beherrscht Nebukadreṣṣar auch Jer 27 6 28 14, vgl. auch Jdt 11 7 Bar 3 16 f.; er ist der Beherrscher der ganzen Erde, nicht aber des Meeres, dessen Fische LXX und Theodotion ihm auch noch unterworfen sein lassen. **39** Das zweite und dritte Reich sind hier, wie in Cap. 7, nur kurz behandelt; gleichwohl kann man nicht zweifeln, welche Reiche gemeint sind, da das vierte so wenig fraglich ist, wie das durch Nebukadreṣṣar repräsentierte babylonische Weltreich. Die zwei in der Mitte liegenden Reiche können nach der Geschichtsauffassung unseres Buches, das nach dem Babylonier Belšaṣṣar den Meder Darius die Herrschaft übernehmen lässt (6 1), nur das medische und das persische sein; auch v. 39 spricht dafür, da er von dem zweiten Reiche sagt, dass es geringer sein werde als das babylonische, das dritte aber wieder ein Weltreich nennt: er lässt irrtümlich das medische erst auf das babylonische folgen, das Richtige schimmert aber noch darin durch, dass er ihm nur eine geringe Bedeutung zu geben wagt. בָּתַר ist entstanden aus בְּ und אֲתַר *Spur* (s. v. 35) = *auf der Spur* jemandes, *nach*, vgl. בָּאתַר

7 6 7. אָחֳרִי stat. abs. (fem. zu אָחֳרָן) mit abgefallenem ת wie in מַלְכוּ für מַלְכוּת s. m. Gr. § 87d. אַרְעָא *unterhalb* adverbielles Substantiv mit der Endung *ā* wie עֵלָּא *oberhalb* 6 3, vgl. dazu die Adjekt. אַרְעִי *unterer* und עִלִּי *oberer*; Ḳĕrē liest dafür das auch in Targum gebräuchliche אֲרַע; mit מִן bedeutet es *niedriger als* d. h. hier *an Macht geringer als.* Zu תְּלִיתָיָא Ḳĕrē תְּאָה— und zu dem ähnlichen Fall in v. 40 s. zu כַּשְׂדָּיֵא v. 5. **40** Mehr und Genaueres weiss der Verf. von dem macedonisch-griechischen Reiche Alexanders und der Diadochen; hier (v. 40–43) giebt er aber blos Andeutungen, die erst in den späteren Capp. immer mehr ins Einzelne ausgeführt werden. Zuerst wird die eiserne Stärke angedeutet, mit der Alexander alle Reiche zermalmte. Am einfachsten wäre v. 40, wenn er mit כֹּלָּא abschlösse; denn im folgenden bleibt die Beziehung von כָּל־אִלֵּין dunkel: die Mas. bezieht es auf die drei Metalle Gold, Silber und Erz, während nach v. 44 man lieber an die drei früheren Reiche denken wird, und neues bringt das Sätzchen überhaupt nicht bei. Theodotion giebt וּכְפַרְזְלָא דִּי־מְרָעַע nicht wieder; sieht man dies als Glosse an (s. bei Kautzsch u. in m. Gr. S. 21*), so beginnt כָּל־קֳבֵל דִּי einen neuen Satz, während die Analogie von v. 41 und 44f. dafür spricht, dass es v. 40ª fortsetzt. Es mag daher am Ende trotz den Schwierigkeiten der Text doch zu halten sein, v. 40bβ erklärt dann, worin sich die eiserne Kraft des vierten Reiches zeige. Zu תֵּרֹעַ Imperf. Pĕʿal von רעע s. m. Gr. § 66d. **41** Der Zerfall des Alexanderreiches in die Reiche der Diadochen. דִּי, wie v. 43 4 20 23, hat den Sinn: *die Thatsache, der Umstand dass,* und vor dem folgenden Hauptsatz ist für uns zu ergänzen: *hat zu bedeuten.* Über מנהון s. zu v. 33. Auch das *zerteilte* (פְּלִיגָה) Reich wird noch *von der Festigkeit* (נִצְבְּתָא) des Eisens an sich tragen, da neben Thon auch Eisen als Material der Füsse des Standbildes diente. טִינָא ist Glosse, s. zu v. 43. **42** Die Festigkeit wird einem Teil des Reiches zukommen; מִקְצָת, wie in 1 2, ist gleichbedeutend mit dem folgenden מִן in מִנַּהּ. **43** Die Versuche, das Reich der Seleuciden aus „macedonischem Eisen" mit dem der Ptolemäer, das die Zerbrechlichkeit des Thones besitzt, zu verbinden, schlagen fehl; vgl. Näheres 11 6 17. Das Ḳĕrē erleichtert mit וְ vor דִּי die Verbindung, vgl. v. 41 4 23. זְרַע אֲנָשָׁא *Menschensamen* vgl. Jer 31 26; gemeint sind Heiraten zwischen den regierenden Familien. הָא כְדִי, wörtl. *siehe wie,* also = *wie ja auch,* es entspricht im Sinne ganz dem gebräuchlicheren כָּל־קֳבֵל דִּי und findet sich im palmyrenischen היכדי und dem jüd.-aram. היך (Dalman S. 178) wieder. טִינָא ist hier wie v. 41 erklärende Glosse zu חֲסַף und fehlt mit Recht bei Theodotion, vgl. de Goeje ThT 1896 S. 377. **44f.** Das unvergängliche Reich Gottes. Die *Könige* repräsentieren auch hier die Diadochenreiche, wie v. 37f. Nebukadressar das babylonische Reich. מַלְכוּתַהּ, ohne Not von Theodotion mit Suff. ה— gelesen, bezeichnet die königliche Herrschaft, die Königsmacht; die Aussage ist dem Relativsatz dem Sinne nach durchaus parallel: Das von Gott aufgerichtete Reich wird nie zerstört und die Herrschaft geht auch nie auf ein anderes Volk über als die Juden, die sie im Gottesreich besitzen. Damit ist allen anderen Reichen ein definitives Ende bereitet (תָּסֵף, Haph. von סוּף s. § 63g), deren Zertrümmerung aber nicht der Juden, sondern Gottes That ist, der das Reich aufrichtet v. 44aα und nach

dessen Willen ohne Zuthun von Menschenhänden der Stein sich loslöst (v. 45). **45** מְטוּרָא gehört nur zum Bilde und ist nicht auf den Berg Zion zu deuten. אִתְגְּזֶרֶת mit א statt ה s. v. 34 und § 13 c. Die Stellung von חַסְפָּא in der Mitte der fünf Stoffe ist schwerlich richtig; entweder ist es mit LXX und THEODOTION an den Anfang oder wie v. 35 an zweite Stelle zu setzen. Mit einer feierlichen Bestätigung der Wahrheit der Offenbarung schliesst Daniel nach Art der Apokalypsen (vgl. 8 26 10 2 12 7 Apk Joh 19 9 21 5 22 6) seine Rede: Den Heiden gegenüber nennt er den Gott, der ihm den Traum und seine Deutung offenbarte, *einen grossen Gott,* den Traum bezeichnet er als *wahr* und die Deutung als מְהֵימַן part. pass. Haph. d. h. als eine, auf die man sich verlassen kann, als *zuverlässig* πιστός; sein Wort ist nicht Lug und Trug (vgl. v. 9).

46—49 Nebukadressar anerkennt die Überlegenheit der jüdischen Religion und ehrt Daniel durch reiche Gaben und hohe Auszeichnung. **46** Dass es sich bei סְגִד nicht um blosse προσκύνησις, wie sie einem Haman zu teil wurde (Est 3 2), handelt, zeigt der Befehl, Daniel *Opfer und Weihrauch zu spenden.* Den Anstoss, den PORPHYRIUS daran genommen, dass sich Daniel wie ein Gott verehren lasse, haben die ersten Leser gewiss nicht empfunden; sie verstanden, was ihnen die Erzählung sagen wollte: Nebukadressar zu Füssen Daniels zeigt ihnen die heidnische Macht im Staube vor dem triumphierenden Israel. Übrigens giebt ja **47** sofort die Korrektur, wenn eine solche nötig ist, dass der König Daniels Gott als den obersten Gott anerkennt, also im Grunde die Verehrung diesem gehört. Ganz ähnlich ist die sagenhafte Erzählung des JOSEPHUS (Archäol. XI 8, 5), dass Alexander sich vor dem jüdischen Hohepriester niedergeworfen habe. Vgl. ferner Act 14 13 f. Dass aber überhaupt die Fürchter Jahwes Ehre verdienen, s. zu Ps 15 4. Zu מִן־קְשֹׁט vgl. v. 8; mit GINSBURG ist מָרֵא mit א zu lesen, vgl. 4 16 21 מראי und מרא auf Inschriften von Sendschirli und Palmyra s. COOK S. 77. Der König anerkennt, was Daniel in seinem Hymnus v. 20–23 über Gott aussagte. **48** Der König hält das v. 6 gegebene Versprechen: Er verleiht Daniel reiche Geschenke und überträgt ihm die Herrschaft über die Provinz Babel und bestellt ihn (הַשְׁלְטֵהּ wirkt hier fort: וְרַב־סִגְנִין ist davon abhängig) zum *Obervorsteher über alle Weisen Babels;* סִגְנִין ist assyr. Lehnwort, das auch im Hebr. öfters gebraucht wird, s. zu Jes 41 25; der Sing. סגן (assyr. *šaknu*) kommt im AT nie vor. **49** Der Inhalt der Bitte ist aus der Gewährung ersichtlich, s. zu v. 17 und m. Gr. § 130 c. Der König überträgt den Freunden Daniels *die Verwaltung* (עֲבִידְתָּא vgl. m. Gr. § 72 c., für den Sinn hebr. מְלָאכָה Neh 2 16) *der Provinz;* Daniel selbst bleibt *am Hofe zu Babel,* offenbar in höchster Stellung, sodass ihn die Gefahr von Cap. 3 nicht trifft. Der Vers dient zur Überleitung zu Cap. 3, ist aber deshalb nicht für redaktionell zu halten, da die von BARTON angeführten Gründe nicht genügen, um für Cap. 3 einen besonderen Verf. anzunehmen (s. Vorbem. zu Cap. 3).

III. Die Errettung der drei Gefährten Daniels aus dem Feuerofen

Cap. 3 1–30.

Die Erzählung von den drei Freunden Daniels mahnt die Juden, festzuhalten an ihrer Religion, deren Wahrheit in Cap. 2 erwiesen ist, auch in der grössten Gefahr. Wo man sie unter Androhung des Todes für den Fall der Weigerung zur Annahme der heidnischen Religion zwingen will, sollen sie fest an ihrem Glauben halten und ihr Bekenntnis soll immer lauten, wie das der drei Männer v. 17 f.: Wird unser Gott uns jetzt retten oder nicht, Götzen beten wir nicht an. Gottes Macht ist ja wunderbar; ohne dass Menschen etwas dazu thun (selbst der hochstehende Daniel hat sich nicht für seine Freunde zu verwenden), rettet er seine treuen Bekenner. Dieselbe Anschauung, wie in Cap. 2, tritt hier deutlich hervor: Von Gottes Hilfe erwartet der Verf. des Buches alles, wie die Aufrichtung des Gottesreiches, so auch die Rettung der Getreuen.

Bei diesem Verständnis fällt die Nichterwähnung Daniels nicht auf, die Barton (The Composition of the Book of Daniel in Journal of Bibl. Literat. 1898, S. 62—86) als Hauptgrund gegen die Herkunft des Capitels von dem Verf. von Cap. 2 geltend macht; übrigens ist auch nicht anzunehmen, dass der Verf. die Erzählung selber fingiert hat, er wird den Stoff aus Erzählungen des Volkes, zu denen Stellen wie Jer 29 22 und Jes 43 2 Anlass boten (vgl. zu Jes 29 22), erhalten und keine Nötigung empfunden haben, den vom König soeben ausserordentlich geehrten und an höchste Stelle beförderten Daniel das Schicksal der drei Provinzialbeamten teilen zu lassen. Bei dieser Sachlage kann weder der Umstand, dass Cap. 2 die sämtlichen griechischen und fast die Hälfte der persischen Wörter des Buches aufweist, noch die Rücksicht auf andere Apokalypsen, die in der Regel aus Bestandteilen von verschiedenen Händen zusammengesetzt sind, ins Gewicht fallen.

1—7 Aufrichtung und Einweihung der goldenen Bildsäule. **1** Über die enorme Höhe der Bildsäule (über 30 Meter) und das Verhältnis der Breite zu ihrer Höhe hat man sich so wenig Gedanken zu machen, wie über die Unmasse von Gold, die zur Herstellung nötig war; massives Gold fordert der Ausdruck übrigens nicht, vgl. den ehernen und goldenen Altar Ex 38 30 39 38 f. Es genügt zu wissen, dass der Orient im Altertum solche Kolosse liebte; so erzählt Herodot I, 183 von einem grossen ἄγαλμα χρύσεον τοῦ Διός im Belustempel zu Babylon, zu dessen Herstellung 800 Talente Goldes verwendet worden seien, und von einem zwölf Ellen hohen, massivgoldenen ἀνδριάς im dortigen τέμενος, und Nestle (Margin. S. 35) erinnert an die Notiz bei Ammianus Marcellinus, nach welcher Antiochus Epiphanes im Tempel zu Daphne bei Antiochien eine goldene Kolossalstatue errichtet haben soll. Jedenfalls stimmte also, was der Verf. von Nebukadressar erzählt, zu den Sitten des Orients, und dass er die Leser zur Standhaftigkeit allen Versuchen des Königs Antiochus Epiphanes gegenüber, sie zur Verehrung der griechischen Götter zu bewegen, mahnen wollte, bleibt gewiss, auch wenn jene Statue im Daphneheiligtum ihm nicht zu seiner Erzählung Anlass gegeben hat. אֲקִימֵהּ Haph. mit א statt ה vgl. 1 45. Die *Ebene von Dura* ist noch nicht sicher bestimmt, obschon Örtlichkeiten dieses Namens den Inschriften, den Schriftstellern (z. B. Plinius s. m. Gr. S. 58*) und den heutigen Bewohnern der Gegend des alten Babels bekannt sind, s. KAT[2] S. 430. Jedenfalls soll eine Ebene in der Nähe Babels genannt sein. Erwähnung verdient noch die Annahme Wetzsteins, dass דּוּרָא

die aram. Umgestaltung von *Zōr* = *Depression,* wie die Flussthäler des Euphrat und Tigris im Gegensatz zum höheren Wüstenplateau genannt werden, und daher zu übersetzen sei: in der Zōr-Aue in der Provinz Babel, s. bei Delitzsch Jes[3] 701 f. Das Datum, das man nach 2 1 auch hier erwartet, fehlt bei LXX und Theodotion nicht; beide fügen hinzu ἔτους ὀκτωκαιδεκάτου. **2** Die Liste der zur Einweihung des Bildes aufgebotenen Provinzialbeamten will keine vollständige und systematische Aufzählung bieten; der Verf. nimmt die ihm bekannten Namen, selbst Synonyma, wie אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא und פַּחֲוָתָא, zusammen und schliesst die Reihe mit dem zusammenfassenden Titel *alle Provinzialbeamte* ab, vgl. zu dieser Beamtenliste E. Meyer Entsteh. des Judent. S. 23 ff., zu den einzelnen Namen bes. Andreas im Glossar m. Gr. אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא *die Satrapen* heissen die Statthalter im AT nur in Schriften und Stellen aus den letzten vorchristlichen Jahrhunderten, s. Esr 8 36 (vom Chronisten), Bücher Dan und Est; die aram. Form entspricht ziemlich genau der mittelīrānischen und griechischen, vgl. m. Gr. S. 52*. Zu סִגְנַיָּא s. 2 48. פַּחֲוָתָא *die Statthalter, Toparchen* ist assyr. Lehnwort, vgl. Sing. פֶּחָה constr. פַּחַת = assyr. *paḥat,* besonders in der persischen Zeit ist dieser Titel für die Statthalter üblich. אֲדַרְגָּזְרַיָּא *die Ratgeber,* entsprechend dem mittelīrān. *andaržaghar;* vielleicht besser mit E. Meyer a. a. O. S. 25 = *Obergeneral.* גְּדָבְרַיָּא erklärt man gewöhnlich als Nebenform von גִּזְבְרַיָּא (Esr 7 21) = *die Schatzmeister,* nach Andreas (s. m. Gr. S. 57*) soll dann, dem Persischen entsprechend, גַּדַּבְרַיָּא resp. גַּזַּ״ punktiert werden, aber nach Grätz wird eher הַדָּבְרַיָּא (s. v. 27 6 8) zu lesen sein. דְּתָבְרַיָּא *die Rechtskundigen,* die βασιλήιοι δικασταί bei Herodot z. B. III, 14 31, = mittelīrān. *dātabhar,* das aus *dāt* (vgl. דָּת *lex*) und *bar* zusammengesetzt ist und wörtlich lat. „legifer“ entspricht, die Vokalisation der beiden ersten Silben ist wieder falsch nach Andreas (s. m. Gr. S. 60*). תִּפְתָּיֵא, für das man schon das arab. *mufti* und das griech. ὕπατος verglichen hat und Behrmann sanskr. *adhipati,* altpers. *adipati* = *Oberherr, Oberbeamter* vorschlägt, ist wahrscheinlich mit Andreas in דִּנְפְּתַיָּא (oder —דִּנְ) = mittelīrān. *dēnpēt* = *Oberhaupt der Religion* zu verbessern, so dass zuletzt auch *Kultusbeamte* genannt wären (s. m. Gr. S. 89*). לְמֵתֵא für לְמֵאתֵא ohne א, wie לְמֵמַר Esr 5 11 und לְמֵזֵא Dan 3 19, s. m. Gr. § 60 b. **3** Zu קאמין vgl. zu דארין 2 38. Zu לְקֳבֵל צַלְמָא vgl. auf dem palmyr. Νόμος τελωνικός vom Jahre 137 n. Chr. לקבל היכלא mit der griech. Übersetzung αντικρυς ιερου. **4** כָּרוֹזָא *Herold* ist eine gewöhnliche aram. Bildung (*kāṭōl,* z. B. יָנוֹקָא *Säugling, Knabe,* vgl. Dalman a. a. O. S. 121), daher schwerlich direkte Übernahme des griech. Wortes κήρυξ, sondern eine Ableitung vom Verbum כְּרַז, Haph. הַכְרִז 5 29, welches nicht notwendig mit κηρύσσω zusammenhängt, da schon eine ziemlich alte aram. Inschrift diesen Stamm aufweist, s. Cook, Glossary S. 66 bei כרזי. Zu קָרֵא בְחַיִל vgl. κράζειν ἐξ ἰσχύος Addit. III Z. 16 zu Est Cap. 4, ferner Jes 40 9 Ps 29 4 und Apk Joh 18 2; zu der aktiven Konstruktion zum Ausdruck unseres Passivs in לְכוֹן אָמְרִין s. m. Gr. § 122. Die Form עַמְמַיָּא weist noch in dem unter dem zweiten Radikal erhaltenen A-Vokal auf die alte zweivokalige Pluralform zurück, vgl. m. Gr. § 71 ef. אֻמָּה v. 29, pl. אֻמַּיָּא *Völkerschaft* ist offenbar eine Ableitung von אֵם *Mutter* und erinnert so an die alten Zeiten der

Geltung des Matriarchats. Zu לִשָּׁנַיָּא *Sprachen* vgl. לְשֹׁנוֹת Jes 66 18, ferner Jdt 3 8. Die Völkerschaften sind vor dem Bilde durch ihre Beamten vertreten. 5 Von den verschiedenen *Arten* (זְנֵי pers. Lehnwort = *zan*, griech. γένος) der Musikinstrumente, die v. 5 7 10 15 genannt werden, tragen semitische Namen: קַרְנָא *Horn* und מַשְׁרוֹקִיתָא (von שרק *pfeifen*) *Pfeife, Flöte* σύριγξ dagegen sind griechischer Herkunft: 1) קיתרס, das wohl mit Kamphausen dem griech. κίθαρις entsprechend קִיתָרֹס zu punktieren ist, wofür aber Kĕrē die in den Targumen übliche Form קַתְרֹס liest; 2) פְּסַנְתֵּרִין (v. 7 mit ט für ת) = ψαλτήριον, erhalten in dem modernen Namen *sanṭir*, der eine Art *Hackbrett* bezeichnet (s. Benzinger Archäol. S. 274 f.); und 3) סוּמְפֹּנְיָה (in v. 7 ausgelassen und in v. 10 סיפניה geschrieben, was nach Ginsburg סִיפֹּנְיָה zu lesen ist) = συμφωνία, das als Name eines (bei Antiochus Epiphanes beliebten) Instrumentes bei Polybius (Buch 26 p. 1151 ed. Hultzsch, vgl. auch Buch 31 4 9) vorkommt (Nestle Margin. S. 36 f.); der Name hat sich offenbar erhalten in den romanischen Sprachen als Sambonja, Zampogna und wird die *Sackpfeife, Doppelpfeife* bezeichnen. Die Schreibung ohne מ und mit י in v. 10 wird ein Fehler sein, obschon sie der späteren Form entspricht, vgl. *ṣĕpūnja* Lk 15 25 in dem sinaitischen Palimpsest der vier Evangelien, und das מ von ספון = συνεφώνησεν in der oben zu v. 3 angeführten palmyrenischen Bilinguis (137 n. Chr.) ebenfalls assimiliert ist. Der Abschreiber hat v. 10 die ihm geläufige Form gesetzt, wenn er nicht überhaupt das auch v. 7 ausgefallene Wort erst wieder hergestellt hat. Auf ein fiktives σιφώνια (von σίφων *Röhre*) braucht man סוּמְפֹּנְיָה nicht, wie Behrmann, zurückzuführen. Zweifelhaften Ursprungs ist שַׂבְּכָא (so, nicht סַ ist zu lesen, s. Bäb-Delitzsch, Ginsburg); zwar ist es sicher identisch mit σαμβύκη = *Harfe* d. h. ein harfenähnliches dreieckiges Instrument mit vier Saiten, aber ob die Griechen oder die Aramäer den Namen entlehnten, ist fraglich. Hat Athenaeus IV, 175 e recht, so ist es Σύρων εὕρημα und dann ist Verwandtschaft mit hebr. שְׂבָכָה *Flechtwerk, Netz, Gitter* nicht ausgeschlossen. Die griechischen Musikinstrumente werden erst mit dem Eindringen des Hellenismus im Orient Eingang gefunden haben seit Alexander d. Gr. 6 Die Frage, ob nach der Mas. מָן oder מַן nach dem Syr. und den Targg. mit babyl. Vokalisation richtig ist, ist schwer zu entscheiden, s. auch m. Gr. § 27 b. In der Schreibung שַׁעֲתָא, *Zeitraum*, später *Stunde*, liegt der umgekehrte Fall vor, dass die Mas. שַׁ verlangt, wo das Syr. שָׁ hat, vgl. m. Gr. S. 86* f.; בַּהּ־שַׁעֲתָא, *im selben Augenblick, sofort*, antecipiert das Nomen, aber ohne Wiederholung der Präposition, vgl. בַּהּ זִמְנָא v. 7 8, dagegen בַּהּ בְּלֵילְיָא 5 30, s. m. Gr. § 111 b. Dass das Feuer im *Ofen* (אַתּוּן = assyr. *atūnu, utūnu*, bereits in den Tell-el-Amarna-Briefen) schon brenne, ist nicht aus dem Part. יָקִדְתָּא zu schliessen, auch nicht v. 19 zu entnehmen; sondern die Übelthäter sollen in den Ofen kommen, so lange das Feuer darin noch brennt. Den Ofen wird man ähnlich, nur in grösserem Massstabe, wie die gewöhnlichen orientalischen Backöfen mit der runden Öffnung oben und einer viereckigen unten konstruiert zu denken haben (s. die Abbildungen in Benzinger Archäol. S. 87). Bestrafung mit dem Feuertode war im Orient nicht selten, vgl. 11 33 Jer 29 22 II Mak 7 5. 7 Die Prosternation geschah nicht nur einmal, sondern

jedesmal כְּדִי *wenn, sobald* das Orchester spielte; darum stehen die Part. שָׁמְעִין, נָפְלִין und סָגְדִין, zu der Asyndese der beiden letzten vgl. m. Gr. § 129 e. Zu פְּסַנְטֵרִין mit ט und dem Fehlen von סוּמְפֹּנְיָה s. zu v. 5.

8—12 Die drei jüdischen Männer werden bei dem König verklagt, weil sie sich vor dem Bilde nicht niederwerfen. 8 Der Plur. גֻּבְרִין von גְּבַר hat *u* durch Einwirkung der folgenden Labialis, wie bei פֻּם *Mund* und שֻׁם *Name.* Die Redensart אֲכַל קַרְצֵי *jemandes Stücke essen* im Sinne von *verklagen, denunzieren* ist im ganzen semitischen Orient gebräuchlich; sie findet sich schon in den Tell-el-Amarna-Briefen: *akālu-karṣi* vgl. 44 25 48 33 51 8 163 16 179 6 ed. Winckler, dann im Syrischen, wo z. B. der Teufel *'ākhel karṣā,* also = διάβολος, heisst; ähnlich ist das arab. *'akala laḥmahu* = *jemandes Fleisch essen* Koran Sure 49 12, vielleicht auch וכרצי איש לא אמרת auf der Inschrift von Carpentras (etwa aus dem 4. Jahrh. v. Chr.), obschon hier ein anderes Verbum gebraucht ist (zu dem Wechsel von ק und כ vgl. noch קיטא und כיצא s. ZDMG 1893, 102). Die Redensart geht darauf zurück, dass einer die Stücke isst, die z. B. ein Fürst jemand geben wollte, d. h. durch seine Reden über einen andern am Tische des Fürsten bewirkt, dass dieser darauf verzichtet, ferner durch Übersendung von Stücken seiner Tafel oder überhaupt von Geschenken diesem Andern seine Gunst zu erweisen. Ähnlich sagt man in Persien von einem, der, beauftragt, jemand ein Geschenk zu überbringen, seinen Auftrag nicht ausführt, sondern das Geschenk für sich behält: er „ass“ das Geschenk, s. bei Lepsius Der christliche Orient 1897 S. 152. 9 Zu dem Perf. עֲנוֹ vgl. zu 2 5; zu dem Grusse לְעָלְמִין חֱיִי s. zu 2 4. 10 שִׂים טְעֵם steht hier in anderer Bedeutung als v. 12; hier ist טְעֵם = *Befehl,* dort = *Rücksicht, Verständnis,* also hier zu übersetzen: *Befehl geben,* dort: *Rücksicht nehmen, Beachtung schenken.* Zu סיפניה s. zu v. 5. 12 יָתְהוֹן ist im bibl. Aram. das einzige Beispiel vom Gebrauch des in den Targumen häufig vorkommenden Objektzeichens יָת (= hebr. אֶת־); man wird aber deshalb kaum berechtigt sein, den Text zu beanstanden und dafür מַנְיָת הִמּוֹן zu lesen (ית wäre fälschlich doppelt geschrieben). לאלהיך wird man hier ohne י lesen und nach 4 5 als Singular fassen; als Gott, den Nebukadreṣṣar besonders verehrt, wird Bel zu denken sein, dem *erweisen* die jüdischen Männer *keine kultische Verehrung* = פָּלְחִין und vor der goldenen Statue werfen sie sich nicht nieder. Götzendienst und Bilderdienst sind den treuen Juden ein Greuel.

13—18 Die Weigerung der drei Juden das Bild zu verehren. 13 Für חֱמא steht v. 19 חֱמָא, vgl. ähnlichen Wechsel in גֲּלִי und גְּלִי 2 19 30 und הֲקִימת und הֲקִ׳ 7 4 5. הֵיתָיוּ passiv zu Haph. s. § 60b; der passive Charakter hängt wahrscheinlich an dem Pathach unter ת, auch Wellh. (Deutsche Lit.-Zeit. 1887 Sp. 968) betrachtet diese Formen als sekundäre Weiterbildungen aus dem Part. pass. מְהֵיתָי. Einfach das aktive Haph. הַיְתִיו (5 3) zu lesen, wird durch הֵיתָיִת 6 18 widerraten, man müsste denn dort ebenso הַיְתִיו lesen. 14 Die Erklärung von הַצְדָא ist unsicher; stellt man צְדָא, das im Aram. sonst nicht vorkommt, mit hebr. צְדִיָּה zusammen, so ist bei vorausgesetztem הֲ interrog. der Sinn: *war es Vorsatz?,* wobei man dann besser kein Dagesch schreibt oder es in צ setzt, also הַצְדָא oder הַצְּדָא liest. Die Konjektur Bevans und Behrmanns

הַאֻזְדָּא = *ist es wirklich?* etwa = ist es euer letztes Wort? setzt hier das persische Wort אַזְדָּא (s. 2 5 8) voraus, beruft sich aber mit Unrecht auf die Übersetzungen THEODOTIONS und der Pesch. Für לֵאלָהַי ist mit dem Erfurter Codex לֵאלָהַי zu lesen, s. zu v. 12. **15** Die elliptische Konstruktion, dass der Nachsatz zum ersten Bedingungssatz fehlt, ist im Semitischen (vgl. Ex 32 32 I Sam 12 14 f.) und im Griechischen (vgl. Ilias 1 136 Lk 13 9) beliebt; eine Geste ersetzt das Fehlende: dann ist es gut, ist mein Zweck erreicht, s. m. Gr. § 129 d Anm. יְשֵׁיזְבִנְכוֹן zu dieser Imperfektform s. m. Gr. § 50 b Anm. 2; שֵׁיזִב ist eine dem Assyr. entlehnte Šaphʿelform, vgl. ***šuzubu = befreien,*** das assyr. Kausativ von ***ēzēbu weggehen*** (= hebr. עָזַב), und die dem Assyr. näher stehende syrische Form ***šauzeb.*** Wegen יְדָךְ v. 17 ist mit KAMPHAUSEN die Lesart יְדִי dem Plur. יְדַי vorzuziehen. **16** Der König hat wie Sanherib Jes 37 10–13 gesprochen, die drei Männer sprechen wie die sieben Brüder II Mk 7 (BEHRMANN). נְבוּכַדְנֶצַּר ist Apposition zu לְמַלְכָּא und nicht Vokativ, der Accent Athnach hat daher um ein Wort vorzurücken und die Rede beginnt mit לָא־ח', falls nicht davor die Anrede מַלְכָּא ausgefallen ist, die KAMPHAUSEN nach LXX für ursprünglich hält. חָשְׁחִין ist der Lesart (als Adjektiv) חַשְׁ' vorzuziehen; das Part. kommt ganz so, wie hier, im Syr. vor vgl. Mt 3 14 (CURETON) = χρείαν ἔχειν. Die drei Männer finden es nicht nötig, dem König auf seine letzte Frage v. 15b zu antworten; auf diese Frage brauchen sie im Streit über die Verehrung der Götzen gar nicht einzugehen, denn die Anbetung der von Menschen hergestellten Götterbilder ist so unsinnig, dass die wahren Juden dafür nie zu gewinnen sind; vgl. hiezu Jes 44 9–20 46 6–8 s. zu diesen Stellen m. Comm. bes. S. 301. Die momentane Machtfrage spielt in der Polemik gegen die Thorheit des abgöttischen Heidentums keine Rolle, vgl. v. 17 f. פִּתְגָם ist pers. Lehnwort = altpers. *patighāma* und bedeutet ***Botschaft,*** hier ***Bescheid, Antwort*** vgl. auch E. MEYER a. a. O. S. 22 f. **17** Zu dem Offenlassen dieser Frage vor dem heidnischen König vgl. zu v. 16. Dem frommen Juden steht es zweifellos fest, dass der Gott, den er verehrt, אִתַי יָכִל d. h. ***im Stande ist,*** die Seinen zu retten, und dass schliesslich die Juden triumphieren; aber einstweilen ist es noch eine Gewissheit des Glaubens, nicht des Schauens. Diesen Glauben den Lesern zu festigen, ist der Zweck des Buches, vgl. Vorbem. zum Cap. **18** וְהֵן לָא ***wenn aber auch nicht*** (הֵן ist im Aram. stets Konjunktion = ***wenn***) bezieht sich auf den ganzen Satz v. 17, nicht nur auf v. 17a, also = ***komme aber was wolle*** d. h. ***sollte er uns jetzt nicht retten wollen.*** Für den Plur. l. den Sing. לֵאלָהָךְ s. v. 12 14.

19—25 Die wunderbare Bewahrung der drei Männer im Feuerofen. 19 Zu חֱמָא s. v. 13. צְלֵם mit Ṣērē, = stat. constr., der sonst צְלֶם gelesen wird, s. m. Gr. § 71 a. Die pluralische Form אֶשְׁתַּנּוֹ, die Kerē ohne Grund in den Singul. אֶשְׁתַּנִּי verbessern will, entspricht אַנְפּוֹהִי; ähnliche Attraktion durch den Hauptbegriff im Hebr. s. I Sam 2 4 II 10 9. Die Seelenzustände spiegeln sich wieder auf dem Angesichte vgl. JSir 13 25 II Mk 3 16. Zu לְמֵזֵא und לְמֵזְיֵה s. v. 2; zu חַד שִׁבְעָה ***siebenfach*** vgl. m. Gr. § 91 d. חֲזֵה ***angemessen, passend, hinreichend,*** ist in dieser Bedeutung hier mit Unrecht von BEHRMANN bezweifelt, da es doch in den Targg. diesen Sinn hat und später hebr. רָאוּי und

arab. *maʿrūf* (wörtlich: *gekannt*) ebenso gebraucht werden, also: siebenmal so stark, als es sonst in der Regel geschah, befahl der König den Ofen zu heizen, siebenfache Glut sollen die entschlossenen Verächter des königlichen Befehles erdulden. **20** גֻּבְרִין = *einige,* wie אֲנָשִׁים Ex 16 20. Die beiden חַיִל haben hier verschiedene Bedeutung: das erste ist = *Kraft,* das zweite = *Heer.* לְמִרְמֵא ist abhängig von לְכַפָּתָה, falls man nicht davor das ו von נִגְוֹ zu wiederholen hat. **21** כְּפִתוּ und רְמִיו sind Pĕʿīl d. h. Perf. pass. Pĕʿal vgl. 2 19. Zu den hier genannten Kleidungsstücken ist ausser Andreas im Glossar zu m. Gr. besonders zu vergleichen Stanley A. Cook The Articles of Dress in Dan. III 21 im Journal of Philol. XXVI 306—313. Zunächst steht fest, dass וּלְבוּשֵׁיהוֹן zusammenfassende Bezeichnung am Ende der Reihe ist (vgl. v. 2 und v. 5). Von den drei übrigbleibenden besonderen Kleidungsstücken sind zwei, das zuerst und das zuletzt genannte, sicher bestimmt. סַרְבָּל muss nach v. 27 das dem Feuer am meisten ausgesetzte Kleidungsstück sein, danach ist man schon geneigt darunter *den Mantel* zu verstehen. Nun ist auch in den Targg. und im Talmud סַרְבָּלָא = *Tunika, Mantel* bekannt, vgl. dazu noch das gleichbedeutende arab. *sirbāl.* Deshalb ist bei סַרְבָּל nicht zu denken an *Hosen, Unterbeinkleider,* resp. *Schuhe,* wie LXX mit ὑποδήματα gethan hat; statt ס wäre dann ש wie im Syr. zu erwarten, da *Hosen* pers. *šalvār* heissen. Ohne Frage ist ferner כַּרְבְּלָא *der Hut, Spitzhut,* = assyr. *karballatu,* das nach der pers. Übersetzung auf der Inschrift Darius' I. *Helm, Hut* bedeutet. Diesen Sinn hat כַּרְבְּלָא ebenfalls im Talmud, vgl. auch griech. κυρβασία, bes. bei Aristophanes Vögel v. 486 f. פטישיהון dagegen ist unsicherer Bedeutung, ob man mit Ḳĕrē das י vor ש ausstösst oder nicht. Man erklärt es als persische Tunica oder als Beinkleider oder unter der allerdings sprachlich wegen ש nicht berechtigten Vergleichung von πέτασος als breitkrempigen Hut, also als ein Kleidungsstück, das so oder anders schon in den beiden anderen Namen gefunden wird. Beachtet man nun ferner, dass LXXⁱ und Theodotion einen Namen weniger als der aram. Text haben und dass sie sicher סַרְבָּל (und zwar mit blosser Transkription σαράβαρα, resp. σαράβαλα, so LXX allerdings nur in v. 27, nicht in v. 21) und כַּרְבְּלָא (mit τιάρα) wiedergeben, so ist man mit Cook zu der Vermutung berechtigt, פטש sei eine spätere Einfügung oder vielleicht eine Glosse zu סַרְבָּל. Diese Vermutung erhält dadurch eine Bestätigung, dass Citate bei lateinischen Vätern auch nur zwei Kleidungsstücke nennen, so Tertullian de res. carn. Cap. 58: Babylonii ignes trium fratrum nec tiaras nec sarabara laeserunt, vgl. auch de orat. Cap. 15. Zu übersetzen ist also mit Cook: *da wurden diese Männer gefesselt in ihren Mänteln, Hüten und sonstigen Kleidern.* Die Quäker können somit auch heute noch mit unserer Stelle, die sicher von Hüten spricht, ihre Lehre begründen, die ihnen gebietet, auch vor dem König den Hut nicht abzuziehen. Der einfachen Erklärung des Verhältnisses der LXX zu dem MT gegenüber, die Cooks Auffassung bietet (ἐπὶ τῶν κεφαλῶν αὐτῶν ist blosse Explikation), ist die Ansicht Riesslers viel zu kompliziert, um richtig zu sein. LXX soll einen hebr. Text voraussetzen, ihr τὰ ὑποδήματα αὐτῶν soll z. B. auf מְעִילֵיהֶם = aram. סרבליהון zurückgehen, das der Übersetzer נַעֲלֵיהֶם *ihre Schuhe* las, und der hebr. Text das Durcheinander der Reihenfolge:

מְעִלֵיהֶם, אַדְּרָתָם oder מעטם (vgl. Jes 61 3), מַלְבּוּשֵׁיהֶם und שִׂמְלֹתָם, also: *ihre Mäntel, ihren weiten Mantel* oder *ihre Hülle* (?), *ihre Kleidungen* und *ihre Obergewänder* (oder *ihre Anzüge*) geboten haben. Mit solchen Gründen ist jedenfalls eine hebräische Vorlage der LXX nicht zu beweisen. **22** Wer an die Frommen Hand anlegt, wird bestraft; die Feinde der Juden ereilt das Gericht, vgl. II Mak 7 17 19. Zu מַחְצְפָה s. 2 15; zu אזא statt אֵזָא s. m. Gr. § 22 b. הִמּוֹן nimmt das vorangestellte גֻּבְרַיָּא wieder auf und bestimmt dessen Verhältnis zum Verb קַטֵּל. שְׁבִיבָה ist nach dem Syr. *šĕbībā* „Streifen“, arab. *sabīb* „Haarstrang“ und *sabība* „Blutstreifen“ zu erklären als *Streifen, Zunge,* mit נור bedeutet 'שׁ *Feuerstreifen, züngelndes Feuer* (so Bevan). Zur baulichen Konstruktion des Hochofens vgl. zu v. 6. **23** תְּלָתֵּהוֹן mit Dag. forte in ת, wohl weil aus tĕlāt[a]tĕhōn entstanden. In LXX und von da entnommen auch in den übrigen alten Übersetzungen sind hier zwischen v. 23 und v. 24 67 Verse eingefügt: v. 1–21 „das Gebet Azarja's“, v. 22–26 ein erzählendes Mittelstück, das 3 22 erklärt und 3 25 vorbereitet, und v. 27–67 „der Lobgesang der drei Männer“. **24** Der König wohnt der Exekution bei; durch die Thüre unten am Ofen (s. v. 6) mochte er sehen, was ihn mit Entsetzen (תְּוַהּ, dem Sinne nach hebr. חָרַד entsprechend, vgl. Targ. Onkelos Gen 27 33) erfüllte. הַדָּבְרַיָּא ist sicher persisches Lehnwort, aber die Erklärung des ersten Teiles ungewiss; Behrmann vermutet *hamdādvar* und erklärt dies als Genosse in der Gesetzeskunde nach Analogie von *hamḥidmetgār*, „Mitknecht“, während Bevan hier die Möglichkeit dieses Sinnes von *ham*— bestreitet. עָנַיִן ist wahrscheinlich ein alter Fehler für das perf. עֲנוֹ, s. zu 2 5. יַצִּיבָא ist Adverb wie יַתִּירָה v. 22. **25** Statt des Haph. מַהְלְכִין l. das Pa. מְהַלְּכִין nach 4 26 und einigen Handschriften. בַּר־אֱלָהִין *ein Göttersohn*, wie Gen 6 2 Hi 1 6, bezeichnet einen Boten vom Himmel, s. v. 28, also einen Engel oder sonst ein göttliches Wesen. Bekanntschaft mit der babylonischen Mythologie schliesst dieser Ausdruck nicht ein.

26—30 Die drei Männer treten unversehrt aus dem Feuerofen und der König anerkennt die einzigartige Macht des Gottes der Juden. **26** *Verehrer des höchsten Gottes* אֱלָהָא עִלָּיָא = hebr. אֵל עֶלְיוֹן, θεὸς ὕψιστος, eine später beliebte Bezeichnung Gottes, besonders als man in vielfacher Berührung mit den Heiden stand, und zwar von Juden sowohl, wie von Heiden gebraucht, vgl. zu Jes 14 14, ferner Tob 1 13 Mk 5 7 Lk 8 28, bes. Act 16 17, sowie bei Philo und Josephus. Über die Rolle, die der Kultus des θεὸς ὕψιστος in christlicher Zeit spielte, s. ThLZ 1897 Sp. 505—507. Hier anerkennt Nebukadreṣṣar den Gott der Juden nicht als den einzigen, sondern als *den höchsten,* den obersten, vgl. v. 29. **27** חָזַיִן ist asyndetisch angefügt = *um zu sehen* s. m. Gr. § 129 e. Der Plural גֶּשְׁמֵיהוֹן ist v. 28 ohne Grund von Ḳĕrē in den Singular verwandelt, wohl nur wegen des folgenden Sing. רֵאשְׁהוֹן. נוּרָא ist hier wie 7 9 als masc. behandelt, während רֵיחַ nur hier als fem. erscheint, während es im Hebr. und Syr. masc. ist. Die Gradation ist deutlich: Die leicht entzündlichen Haare sind nicht versengt, ihre Mäntel nicht im Geringsten verdorben (das bedeutet שְׁנוֹ = *in pejus mutari*), ja, was man doch mindestens erwarten sollte, ein Brandgeruch ist nicht einmal an die Männer gekommen. **28** Eine

Doxologie im Munde Nebukadreṣṣars. שֵׁיזִב s. v. 15; הִתְרְחִצוּ ist der eigentliche Terminus für das Gottvertrauen; zu יְהַבוּ גֶשְׁמֵיהוֹן vgl. Act 15 26; דִּי לָא mit Imperf. ist final. **29** Das Verbot der Lästerung ist an die Nationen gerichtet, die gedrohte Strafe aber nur bei Individuen ausführbar. שלה ist von Ḳĕrē שָׁלוּ gelesen = *Nachlässigkeit* 6 5, etwa soviel wie ***Respektswidrigkeit;*** wahrscheinlich ist aber mit Hitzig u. a. שֵׁלָה = שְׁאֵלָה (vgl. I Sam 1 17) zu lesen und im Sinne von דְּבָר zu nehmen vgl. 4 14: ***Wer ein Wort*** d. h. ***irgend etwas gegen Gott sagt.*** Das fehlende א, das zwischen den Zeilen nachgetragen wurde, kann fälschlich zu נְגוֹא geraten sein. Zu den Strafen s. 2 5; יִשְׁתַּוֵּה entspricht dem dortigen יִתְּשָׂמוּן. כִּדְנָה ***so, auf solche Weise*** vgl. Esr 5 7; die Übersetzung ***wie dieser*** (so Ibn Esra, von Lengerke u. a.) erscheint weniger natürlich. **30** Die Bestätigung der drei Männer in ihren Ämtern. הַצְלַח steht hier nicht von neuen Beförderungen, hat auch kaum den blos allgemeineren Sinn von ***er liess es ihnen gut gehen,*** sondern dem arab. *'aṣlaḥa* ähnlich, das vom Stimmen der Musikinstrumente gebräuchlich ist, bedeutet es hier wohl soviel wie: ***er setzte sie wieder in den vorigen Stand*** d. h. er liess sie unbehelligt in ihrer Stellung in der Provinz Babel.

IV. Nebukadreṣṣars Edikt an seine Unterthanen über ein merkwürdiges Erlebnis der göttlichen Wundermacht

Cap. 3 31–4 34.

Die Form des Edikts, in der dieser Abschnitt erscheint, ist in 4 16 25–30 verlassen, wo der Verf. für einen Augenblick sich vergisst und statt wie vorher und nachher im Namen Nebukadreṣṣars zu schreiben, in der dritten Person von dem König spricht.

Der Zweck des Abschnitts ist gleich zu Anfang des Ediktes deutlich ausgesprochen: der Erweis der ewigen Macht Gottes 3 33. Das kann Nebukadreṣṣar aus eigener Erfahrung bestätigen; denn seine ganze Ohnmacht ist ihm zu Gemüte geführt worden, als ihn Gott vom stolzesten König nicht nur auf die Stufe des niedrigsten Bettlers, sondern der unvernünftigen Tiere herabsetzte. Dabei wird nicht vergessen hervorzuheben, wie vollkommen richtig und wahr sich Daniels Auslegung erwiesen hat (v. 25, vgl. auch die Vorbem. zu Cap. 2). Die Frommen haben daher nicht zu zweifeln, dass Gott im Regimente sitzt, dass er den mächtigsten und stolzesten Herrscher zu stürzen die Macht hat und dass Daniels Weissagungen Wahrheit sind.

Über die Frage, ob der Erzählung ein historisches Ereignis aus dem Leben Nebukadreṣṣars zu Grunde liege, ist eigentlich kein Wort zu verlieren. Die alten Schriftsteller wissen nichts dergleichen zu berichten, und die Assyriologen haben in den Inschriften noch nichts davon gefunden. Hengstenbergs Deutung des von Josephus contra Apion. I 20 aufbehaltenen Berichtes Berossus' über des Königs Tod (: ἐμπεσὼν εἰς ἀρρωστίαν μετηλλάξατο τὸν βίον = „er wurde von einer Krankheit befallen und schied von hinnen") auf eine Erkrankung an Wahnsinn ist durchaus unbegründet; denn mit den gleichen Worten erzählte derselbe Autor (vgl. a. a. O. I 19) auch den Tod Nabopolassars, des Vaters Nebukadreṣṣars. Ebenso schlimm steht es mit der von Oppert und Lenormant aufgestellten Behauptung, nur die Annahme eines temporären Wahnsinns Nebukadreṣṣars sei geeignet, das von den Inschriften gegebene Rätsel zu lösen, dass Nergalsarussur, der Schwiegersohn und zweite Nachfolger Nebukadreṣṣars, seinen Vater Belšumiškun König von Babel nenne, während doch unmittelbar auf Nebukadreṣṣar dessen Sohn Avilmarduk folgte: es sei nämlich dieser Belšumiškun während der Krankheit Nebukadreṣṣars König von Babel gewesen. Bei näherem Zusehen hat sich aber herausgestellt, dass in der betreffenden In-

schrift Nergalsarussur garnicht seinen Vater, sondern sich als den König von Babel bezeichnet (s. HOMMEL Gesch. Babyl. und Assyr. S. 773f.).

Gleichwohl hat sich der Verf. des Buches Daniel die Erzählung nicht selber erdacht; er hat den Stoff derselben in der Tradition des Volkes gefunden (vgl. auch Vorbem. zu 3 1–30). Es lässt sich nämlich diese in relativ ursprünglicherer Gestalt noch nachweisen in einem von EUSEBIUS (praepar. evang. IX, 41, 6) aufbehaltenen Fragment aus ABYDENUS, der um 200 n. Chr. schrieb; darin wird folgendes berichtet: MEGASTHENES (um 300 vor Chr.) erzählt, Nebukadreṣṣar sei mächtiger als Herakles geworden, habe Libyen und Iberien mit Krieg überzogen und einen Teil der unterworfenen Völker zur Rechten des Pontus angesiedelt. Später sei er dann, wie die Chaldäer erzählten, als er einmal auf das Dach der Königsburg gestiegen war, von irgend einem Gott begeistert worden und habe laut verkündigt: „Babylonier, ich, Nebukadreṣṣar, sage euch das kommende Unglück voraus, welches weder Bel noch Beltis abzuwenden vermögen. Kommen wird ein Perser, ein Maultier, der eure eigenen Götter zu Verbündeten haben und euch Knechtschaft bringen wird, nicht ohne Mitschuld des Sohnes einer Mederin, des Stolzes der Assyrer (mit VON GUTSCHMID ist zu lesen οὗ δὴ συναίτιος υἱὸς ἔσται Μήδης, τὸ Ἀσσυρίων αὔχημα). Dass ihn doch eine Charybdis oder ein Meer gänzlich vernichten möchte, ehe seine Volksgenossen verderben, oder dass er sich wegbegebe und in der Wüste herumgetrieben würde, wo keine Städte sind und keine Menschen hinkommen, wo die wilden Tiere ihre Nahrung suchen und Vögel umherfliegen, dass er doch in Felsen und Klüften einsam umherschweifen möchte! Und dass doch ich, ehe dies Unglück mein Volk trifft, meine Tage beschliessen könnte!" Nachdem er diese Worte gesprochen habe, sei er plötzlich den Augen der Menschen entschwunden.

Vieles ist im Einzelnen in dieser Darstellung dunkel; aber dass sie auf babylonischen Ursprung zurückgeht, ersieht man noch deutlich. Es ist eine volkstümliche Erzählung, in der dem mächtigsten babylonischen Herrscher selber die schmerzliche Klage der Babylonier über den raschen Untergang ihres Reiches nach so kurzem Bestande in den Mund gelegt wird. Cyrus ist „das Maultier" (Πέρσης ἡμίονος) und der letzte babylonische König Nabûnâid der „Sohn einer Mederin", dem eine Mitschuld am Untergang des Reiches beigemessen wird, falls nicht auch die babylonische Volkslegende unrichtig, wie Daniel, den letzten König einen Sohn Nebukadreṣṣars sein lässt, was wahrscheinlich ist, da nach BEROSSUS bei JOSEPHUS contra Apion. I 19 Nebukadreṣṣar eine Mederin zur Frau hatte.

So verschieden in manchen Stücken die biblische und die babylonische Erzählung sind, die grosse Ähnlichkeit lässt nicht verkennen, dass irgend ein Zusammenhang zwischen beiden bestehen muss. Aber keine Version kann direkt von der anderen stammen; das Verwandtschaftsverhältnis zwischen ihnen ist nicht das von Mutter und Tochter, sondern das von zwei Schwestern. Die Erzählung des ABYDENUS trägt durchaus babylonischen, die bei Dan mit den Missverständnissen, dass sie den König erleben lässt, was er den Feinden wünscht, ebensosehr einen jüdischen Charakter; dort fühlt man noch etwas von der ursprünglichen Empfindung des babylonischen Volkes über den Verlust der glänzenden Herrscherstellung heraus, hier zeigt sich in dem didaktischen Zweck die jüdische Umbildung. Offenbar hat nicht erst der Verf. des Buches Dan von dieser Erzählung des babylonischen Volkes Kunde erhalten; sie war gewiss schon vorher den Juden bekannt geworden, besonders in den Zeiten des Chronisten mochte es ihnen wichtig sein zu hören, wie den Zerstörer Jerusalems und des Tempels die göttliche Demütigung getroffen habe. Die im Volke lebende Erzählung hat der Verf. aufgegriffen, weil sie ihm trefflich zur Illustrierung der Wahrheit der alleinigen Herrschermacht Gottes dienen konnte, und er hat ihr die Form gegeben, in der sie für die Leser besonders wirksam sein musste, nämlich die Form eines königlichen Ediktes, in dem Nebukadreṣṣar selber über das Ereignis, von dem die Juden sich erzählten, seinen Unterthanen Bericht erstattet.

Vgl. bes. SCHRADER Die Sage vom Wahnsinn Nabukadnezar's in JpTh 1881, 618—629.

31—33 Die Einleitung des Ediktes. LXX giebt 4 1 auch zu dem Edikt dasselbe Datum wie zu 3 1 (s. dort) an. **31** Zu דארין vgl. 2 38. Die

Grussformel שְׁלָמְכוֹן יִשְׂגֵּא lautet ebenso 6 26 I Pt 1 2 II 1 2 Jud v. 2; in Esr 5 7 steht שְׁלָמָא כֹלָּא, noch kürzer einfach *šĕlām* im Syr. **32** *Die Zeichen und Wunder* ist eine Verbindung, die im Hebr. als אֹתוֹת וּמֹפְתִים z. B. Dtn 4 34 Jes 8 18, im NT als σημεῖα καὶ τέρατα z. B. Mk 13 22 Rm 15 19, aber auch bei heidnischen griech. Schriftstellern sich findet. Zu אֱלָהָא עִלָּיָא vgl. v. 26; zu שְׁפַר sq. קֳדָם s. m. Gr. § 109. **33** ein regelmässig gebauter Vierzeiler, der wegen seiner Ähnlichkeit mit den Psalmen (v. 33b = Ps 145 13) dem talmudischen Gelehrten Rab solche Aufregung bereitet hat, dass er erzählt, der babylonische König sei zu der Ausführung seiner stolzen Absicht, alle Psalmen und Lieder Davids durch seine Poesie in den Schatten zu stellen, zum Glücke für den frommen Psalmisten dadurch verhindert worden, dass ihm ein Engel einen heftigen Schlag auf den heidnischen Mund versetzte (s. Halévy, Recherches bibliques in der Revue sémitique 1885 S. 69). Der unverbesserliche Heide hat sich allerdings diese Züchtigung nicht sehr zu Herzen genommen; denn bei der Schilderung seines Traumgesichtes 4 7–14 versucht er sich schon wieder in Versen (s. zu 4 9 und 4 15), und nachher noch zweimal 4 31 f. 34. Zu dem temporalen Sinn von עִם in der Formel עִם־דָּר וְדָר (auch 4 31) vgl. Ps 72 5 עִם־שָׁמֶשׁ = so lange die Sonne scheint.

4 1–6 Des Königs Schrecken über einen Traum, den niemand ihm zu deuten vermag. 1 שְׁלֵה *sorglos, ohne Sorgen* und רַעֲנַן *grünend, lebensfroh* (wohl dem Hebr. entlehnt vgl. Ps 92 15) beschreiben die glückliche Ruhe, die Nebukadreṣṣar in seinem Palaste zu Babel genoss (l. das besser bezeugte בְּבֵיתִי; בְּהֵיכְלִי ist dazu parallel, wie שְׁלֵה und רַעֲנַן); ein Vorwurf liegt nicht in den Worten. **2** Das schöne Glück wird dem König durch unheimliche Träume gestört. *Somnia terrent* gilt für das ganze Altertum, vgl. νυκτίπλαγκτα δείματα (Aeschylus), *nocturnae imagines* (Tibull), *die Traumgestalten* = הַרְהֹרִין עַל־מ׳. Die Konstruktion ist nicht sicher: man wird am einfachsten הַרְהֹרִין עַל־מ׳ als Subj. zu dem Verb am Schlusse des Satzes fassen. Die Imperfecta sind gebraucht, weil es sich um eine andauernde Bestürzung handelt. **3** bis v. 7 fehlt in LXX; die Ähnlichkeit mit 2 3 ff. fällt allerdings auf, doch ist der Unterschied auch nicht zu übersehen, dass hier der König ohne Besinnen seinen Traumdeutern seinen Traum erzählt. Zu הַנְעָלָה, wofür 5 7 הֶעָלָה steht, s. zu 2 25. **4** עָלְלִין ist nicht mit Ḳĕrē in עָלִּין zu kontrahieren, vgl. den Gebrauch der unkontrahierten Form עָלֵל auf dem palmyrenischen Zoll- und Steuertarif (s. zu 3 3), sowie im späteren palästin. Aramäisch vgl. Dalman a. a. O. S. 274. **5** Der Ausdruck וְעַד אחרין ist schwierig; soviel wird aber anzunehmen sein, dass וְעַד sozusagen interjektionell = *da nun, und endlich* (s. m. Gr. § 98) gebraucht ist, da man doch schwerlich וְעַד אחרִין *und zu den anderen hinzu* oder וְעֹד אָחֳרָן *und noch ein anderer* wird verstehen wollen. Dann aber wird אָחֳרַ֫ין Adverb sein = *zuletzt* (Gr. § 94 b), also: *und endlich zuletzt trat Daniel ein;* das Ḳĕrē אָחֳרָן dagegen wäre: *und endlich, ein anderer trat ein.* Zu der Angabe, dass der Name Bels, des Gottes Nebukadreṣṣars, in Beltšaṣṣar zu finden sei, vgl. zu 1 7; zu dem *u* von שְׁם s. 3 8. אֱלָהִין קַדִּישִׁין ist Plur.; Nebuk. loquitur ut idololatra (Grotius). Der Ausdruck *heilige Götter* findet sich auf der phöniz. Inschrift Ešmunʿazars als האלנם הקדשם;

singularisch steht er auch im AT Jos 24 19 von Jahwe. Die Aussage über die Inspiriertheit Daniels erinnert an Gen 41 38. **6** Zuletzt erst ist Daniel erschienen, nachdem sich abermals die Ohnmacht der heidnischen Weisheit gezeigt hat; an das erste Mal erinnert auch der Titel רַב חַרְטֻמַּיָּא vgl. 2 48. אָנֵס, nach Est 1 8 und dem Talmud eigentl. *bedrücken,* bedeutet hier *Beschwerden bereiten, Mühe machen;* jedes Geheimnis zu enträtseln wird dir leicht, vgl. Hes 28 3. In v. 6ᵇ ist schwerlich alles in der Ordnung. THEODOTION bietet ἄκουσον zu Anfang, was von mir bei KAUTZSCH und in m. Gr. acceptiert ist. Aber auch dann ist der Text noch nicht ohne Bedenken; das Suff. in פִּשְׁרֵהּ bezieht sich nur auf חֶלְמִי, und חֶזְוֵי ist sonst nur durch לֵילוֹת und רֵאשִׁי determiniert. Aus diesen Gründen liest GIESEBRECHT (Gött. gel. Anz. 1895, 598) אַחַוִּא für חֶזְוֵי; näher liegt es vielleicht, חזוי einfach als einen Schreibfehler zu entfernen, dem Abschreiber kam חֶזְוֵי in die Hand, das er dann durch חֶלְמִי verbesserte (vgl. ähnliches Schreibversehen Jes 3 24). Also: *Meinen Traum, den ich sah, und seine Deutung* ein Hendiadys = meines Traumes Deutung *sage an.*

7–15 Der Inhalt des Traums. Zu der Darstellung vgl. den Abschnitt Hes 31 3–14, dem der Verf. das Bild und manche Züge seiner Schilderung entlehnt. **7ᵃ** ist ein abgerissener Satz: *Und zwar was anlangt . . . . ., so sah ich* oder *Und zwar die Gesichte* etc. *waren folgende; ich sah.* Mit וַאֲלוּ wird in einem Neusatz das Obj. zu חָזֵית eingeführt wie 2 31. **8** Zum Wechsel der Tempora vgl. v. 2. חֲזוֹתֵהּ erklärt man gewöhnlich als *Anblick;* aber wenn man auch wohl einen himmelhohen Baum bis ans Ende der Welt sieht, so passt diese Aussage nicht zu dem Parallelismus der Glieder, der hier deutlich hervortritt. חֲזוֹתֵהּ muss *der Höhe* entsprechen und deshalb die Ausdehnung in die Breite, die Krone des Baumes, bezeichnen, die auch THEODOTION mit τὸ κύτος αὐτοῦ meinen wird. Doch ist die Entstehung dieser Bedeutung nicht ersichtlich; aber weder der Vorschlag BEHRMANNS, חֲזוֹרֵהּ zu lesen, noch der HAUPTS, חֲזוֹתֵהּ mit עָפְיֵהּ zu Anfang von v. 9 den Platz wechseln zu lassen, befriedigt, da der erstere das als Adverb gebräuchliche חֲזוֹר *um* als Subst. *Umfang* fasst und der letztere den Parallelismus von v. 9 stört. Für die Bedeutung *Weite, Ausdehnung* darf viell. an מְחוֹזָא *Gebiet* im Midr. Echa bei DALMAN aram. Textproben S. 15 erinnert werden. **9** Zu עָפְיֵהּ *sein Laubwerk* vgl. hebr. עֳפָאִים Ps 104 12; zu dem נ von אִנְבֵּהּ vgl. אִנְדַּע 2 9. מָזוֹן *Nahrung* hat, wie im Syr., Kameṣ, sonst hat das Präformativum *ma* im Aram. nicht langen Vokal. Das Haph. תַּטְלֵל hat dreilautige Form, während bei den Verba ע״ע in der Regel nur zwei Radikale erscheinen, s. m. Gr. § 66. Für ידרון l. mit Ḳerē nach v. 18 das femin. יְדֻרָן. בִּשְׂרָא *Fleisch* umfasst hier Menschen und Tiere.

In dieser Beschreibung des mächtigen Baumes geben sich v. 8 und v. 9ᵇ von selbst als Tristicha zu erkennen. Nicht so sicher lassen sich v. 7 (von וַאֲלוּ an) und v. 9ᵃ als je ein dem folgenden Tristichon vorangehendes Distichon feststellen, da וְרוּמֵהּ שַׂגִּיא v. 7 mit וְרוּמֵהּ וגו׳ v. 8 sich gerade so stösst, wie וּמָזוֹן לְכֹלָּא־בֵהּ v. 9ᵃ mit וּמִנֵּהּ וגו׳ v. 9ᵇ. Lässt man diese Dubletten (v. 7ᵇᵝ v. 9ᵃᵝ) weg, so gruppieren sich die Stichen in zwei Vierzeiler; der erste beschreibt die Grösse des Baumes, der zweite (v. 9ᵃᵅ + v. 9ᵇ) zeigt seinen Nutzen für Menschen und Tiere.

10 עִיר וְקַדִּישׁ bezeichnet nur eine einzelne Person, das וְ ist aber nicht mit de Goeje ThT 1896, 377 zu streichen, sondern = *und zwar* zu fassen, also *ein Wächter und zwar ein heiliger.* עִיר, das nichts mit hebr. צִיר *Bote* zu thun hat (s. Bevan in m. Gr. S. 76*), bedeutet *Wächter, der Wachende,* ἐγρήγορος (Aquila, Symmachus) und ist Bezeichnung der Engel im Allgemeinen, hier noch nicht einer besondern Klasse derselben. Dieser Name ist auch oft im Buche Henoch, sowie im Buch der Jubiläen 4 15 8 3 10 5 gebraucht und erinnert an שֹׁמְרִים Jes 62 6 (s. dort). *Heilig* heissen die Engel nicht im Gegensatz zu gefallenen Engeln, auch nicht wegen ihrer sittlichen Reinheit, sondern als die Wesen einer höhern Welt, vgl. Hi 5 1 15 15 Ps 89 6 Sach 14 5. Im Himmel ist ihre Wohnung, von dort steigt darum der *heilige Wächter* hernieder. **11** קָרֵא בְחַיִל s. 3 4. תַּחְתּוֹהִי ist Hebraismus, lies wie v. 9 תְּחֹתוֹהִי. Zu wem der Engel spricht, ist nicht gesagt; er verkündet den himmlischen Beschluss, an dessen Ausführung es nicht fehlen wird. **12** *Sein Wurzelstock* soll in der Erde bleiben, zur Andeutung, dass noch eine Hoffnung für die Zukunft bleibt vgl. Hi 14 7–9. Dass v. 13 sicher vom Bilde zur Sache d. h. zu Nebukadreṣṣar übergegangen ist, wird niemand in Abrede stellen; wo aber dieser Übergang beginnt, ist fraglich. Mit וּבֶאֱסוּר דִּי־פַרְזֶל וּנְחָשׁ ist weder für den Baum noch für den König gut etwas anzufangen: den Wurzelstock legt man doch nicht in Fesseln (jedenfalls nicht, wie von Lengerke meint, um ihn vor Sprüngen und Rissen zu bewahren); von Tobsucht des Königs, sodass er gebunden werden müsste, ist aber nirgends die Rede, und für die Geistesgebundenheit eines Irrsinnigen (Ewald, Hitzig) wären eiserne und eherne Fesseln zu starke Ausdrücke. Bevan denkt daher, es möchten die Worte die Festigkeit und Unabänderlichkeit des himmlischen Beschlusses hervorheben (s. v. 14). Eher will damit gesagt werden, der Wurzelstock soll mit eisernen und ehernen Banden so befestigt werden, dass seine Entfernung unmöglich ist, vgl. קַיָּמָה v. 23. Dann stört auch בְּדִתְאָא nicht: er soll, irgendwie fest angebunden, im Grase bleiben, wo er ist, und schliesst sich *Vom Tau des Himmels soll er benetzt werden Und bei den Tieren des Feldes sein Los sein* (so ist vielleicht nach v. 20 auch hier zu lesen) leicht an, der Übergang vom Bilde zur Sache würde so nicht übel vermittelt. Die Vermischung von beiden hat nicht nur, wie J. D. Michaelis bemerkt, den Magiern die Deutung zu schwer gemacht, sondern hindert auch heute das klare Verständnis. **13** ist nur vom König zu verstehen: Er soll das Menschen*herz* d. h. den menschlichen Verstand, die Intelligenz (vgl. 2 28) verlieren, in Irrsinn verfallen, da *ein Tierherz ihm gegeben wird.* יְשַׁנּוֹן ist aktive Konstruktion zum Ausdruck des Passivs wie 3 4; das Verb שְׁנָא dient auch im Hebr., Syr. und Assyr. zur Bezeichnung des Irrsinns, vgl. I Sam 21 14, syr. *šānja* = der Verrückte und die Belege für das Assyr. bei Prince. מִן־א' ist kurzer Ausdruck für מִן־לְבַב א', vgl. über diesen Gebrauch von מִן zu 1 10. Wie hier steht auch v. 14 אנושא mit ו; da jedoch sonst überall im bibl. Aram. אֲנָשָׁא geschrieben ist vgl. z. B. v. 22, so wird die Form mit ו als Hebraismus zu beurteilen sein d. h. hier von einem Abschreiber nach hebr. Orthographie herrühren, trotzdem sich die Form אנוש auf nabatäischen Inschriften (vgl. bei Euting Nab. Inschriften No. 2 9 12) belegen lässt. Dass die Form אנש gut-

und altaram. ist, beweisen übrigens die Inschriften von Sendschirli (vgl. Cook im Glossary of the Aram. Inscript. S. 22). Die Vorstellung unserer Stelle, dass der König von einer Tierseele, dem Ǵinn eines Tieres, besessen sein werde, entspricht einer im Altertum, aber auch nachher noch weitverbreiteten Anschauung über den Ursprung mancher Geisteskrankheiten; so erklärte man sich die seltsamen Arten des Wahnsinns, bei denen die Erkrankten sich z. B. in einen Hund oder Wolf verwandelt glaubten, daher die Namen *insania zoanthropica,* κυνάνθρωπος oder λυκάνθρωπος νόσος; vgl. Archiv für Religionswissensch. 1898, S. 201—208 über W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side (Abhandl. der philol.-hist. Kl. der k. sächs. Ges. der Wissensch. Bd. XVII, 3), sowie Smith-Stübe Die Rel. der Semiten S. 90. עִדָּן *Zeit* ist, wie מוֹעֵד 12 7 und καιρός Apk Joh 12 14, apokalyptischer Ausdruck für *Jahr,* so fassen schon LXX und Josephus Archaeol. X, 10, 6 das Wort. Dass *sieben* hier als unbestimmte Zahl zu verstehen sei, ist nicht ausgemacht; nach v. 25 ist genaue Erfüllung zu erwarten, eine Kontrole aber unmöglich. **14** עִירִין steht hier in Parallele zu קַדִּישִׁין, in poetischer Weise ohne Artikel; beide Ausdrücke bezeichnen dieselben (vgl. v. 10); die Engel bilden die himmlische Ratsversammlung (vgl. Ps 89 6 8: קְהַל und סוֹד קְדֹשִׁים), in der *Beschlüsse* (גְּזֵרָה vgl. v. 21 und 2 27) gefasst werden und über die *Sprüche* (= מֵאמַר), die man fällt, beraten wird. Der ***Beschluss*** und ***Spruch der Engel*** ist = dem ***Beschluss des Höchsten,*** wie Daniel v. 21 sagt. Der Höchste ist ja in der Ratsversammlung zugegen und er hat darin das letzte Wort vgl. Hi 1 6 12 2 1 6. בִּ, das vor גְּזֵרַת steht, ist nicht mit einigen MSS und den Citationen in den Talmudausgaben vor מֵאמַר zu wiederholen (s. Bär-Delitzsch ad loc.): ***Auf Beschluss der Wächter beruht die Botschaft*** d. h. der Erlass (פִּתְגָמָא s. 3 16) ***Und Spruch der Heiligen ist*** שְׁאֵלְתָא d. h. *die* fragliche *Sache,* scil. die in den gegebenen Befehlen (v. 11–13) bereinigte Angelegenheit. Für עַד־דִּי l. עַל־דִּי, s. 2 30; es soll der Zweck des himmlischen Beschlusses, nicht die Dauer seiner Giltigkeit ausgedrückt werden, עַד hat sich hier eingeschlichen, weil der Schreiber v. 14b nach v. 22 an v. 13b anknüpfte. Über עִלָּיָא vgl. zu 3 26; zu אנושא s. v. 13. Für אֲנָשִׁים, das nur hebr. ist, l. אֲנָשָׁא; gleiche gedankenlose Hebraismen haben sich die Abschreiber 7 10 Esr 4 13 zu Schulden kommen lassen. Die Schreibung עליה mit י weist noch auf eine Aussprache ʿ*alaih* zurück. **15** Das adjektivische דְּנָה ist hier vor das Nomen gestellt wie Esr 5 4. Unnötig verlangt Ḳĕrē פִּשְׁרֵהּ für פִּשְׁרָא. Zu der engen Verbindung von לָא mit dem Particip in לָאִי׳ *unvermögend* s. m. Gr. § 93 a.

Wie v. 7–9 die Beschreibung des Baumes (s. oben zu v. 9) metrische Form aufweist, so hier der Spruch des heiligen Engels v. 11–14; es sind zwei Tetrasticha: v. 11 (von גֹּדּוּ an) und v. 12, und drei Tristicha: v. 13 das erste und v. 14 die zwei letzten. Voraus geht v. 10^b + v. 11^a (bis אמר), vielleicht als einleitendes Distichon anzusehen.

16—24 Die Deutung des Traumes. **16** אֶשְׁתּוֹמַם, mit א statt ה, wie im späteren jüd. Aramäisch, und mit ֶ statt ִ, ist einziges Beispiel des Hithpoʿal im bibl. Aram., kann darum dem Hebr. entlehnt sein (s. 8 27), doch weist auch das jüdisch-paläst. Aram. solche Bildungen auf, vgl. Dalman a. a. O. S. 278. Zu כְּשָׁעָה חֲדָה vgl. רֶגַע אֶחָד Ex 33 5 und denselben Gebrauch von

חַד 2 31 und Esr 4 8; für die Bedeutung *eine Weile, einen Augenblick* spricht כְּשָׁעָה in Onkelos Num 16 21, wo es für hebr. כְּרֶגַע steht, s. auch oben 3 6. Zu der dritten Person מַלְכָּא, in der v. 16 vom König spricht, statt wie vorher in der ersten, s. Vorbem. zum ganzen Abschnitt S. 25. יְבַהֲלָךְ, der Jussiv, wie die zwei letzten Verba 5 10, vor Suff. ohne das sonst immer im Imperf. eintretende *—in—* und in der 3. pers. plur., auch wo ihm kein Suff. folgt, ohne *Nūn,* vgl. m. Gr. § 32 b 52 a und 64 l; im biblischen Aram. finden sich diese Formen nur mit vorangehendem אַל, inschriftlich ist diese Jussivform auf einer nabatäischen Inschrift aus Teima von um 500 v. Chr. nachgewiesen in ינסחוהי „sie mögen ihn austreiben". Der Singular יְבַהֲלָךְ fasst חֶלְמָא וּפִשְׁרָא als Hendiadys wie v. 6; andernfalls hat man mit Bevan den Plur. יְבַהֲלוּךְ zu lesen. Zu מָרְאִי vgl. 2 47. Zu dem Wunsche, dass der böse Traum doch die Feinde angehen möchte, vgl. Ovids *hostibus eveniat.* **17** vgl. v. 8. Die Wiederholung des Traumes dient, um die Spannung auf die Deutung zu erhöhen; v. 19 wirkt dann das *bist du, o König,* um so effektvoller. **18** תְּדוּר entspricht תַּטְלֵל und יִשְׁכְּנָן dem יְדוּרָן in v. 9. **19** Zu lesen ist רְבִית und תְּקֵפְתְּ s. zu 2 23, wahrscheinlich auch רְבַת und מְטַת s. zu 2 34. Für die auch im späteren Aram. gebräuchliche Form רְבוּ *Grösse* gebraucht das Syr. רַבוּ. **20** חַבְּלוּהִי fasst v. 11aβ zusammen; im übrigen vgl. zu v. 12. **21** Zu ג׳ עִלָּיָא vgl. v. 14; מטית ist Fehler für מְטָת; מָרְאִי s. v. 16 und 2 47. **22** Mit וְ *und zwar* wird die Deutung resp. der Inhalt des über den König ergangenen Beschlusses eingeleitet. Die Plurale טָרְדִין, יְטַעֲמוּן und מְצַבְּעִין dienen zum Ausdruck unseres unbestimmten *man* resp. zur Umschreibung des Passivs, wie אָמְרוּ zu Anfang von **23**, s. auch 3 4. קַיָּמָה *bleibend, fest,* mit לָךְ = das Reich *bleibt für dich aufbehalten;* einen andern Sinn hat קַיָּם nirgends. מִן־דִּי nicht kausal: *weil,* sondern temporal: *sobald;* aus קַיָּמָה ist für den Sinn leicht zu ergänzen: *und fällt dir wieder zu, sobald* etc. Durch den Zusammenhang wird hier klar, wie שְׁמַיָּא zur Umschreibung des Gottesnamens, ja zum Synonymum für denselben werden konnte. *Die Himmel* sind hier die Himmelsbewohner, עִירִין und קַדִּישִׁין (v. 14), unter denen aber für einen Juden natürlich nur *der Höchste* (v. 22) in Betracht kommt. Unsere Stelle kann jedenfalls zur Erklärung dienen für die Entstehung des späteren Gebrauchs von *Himmel* für Gott, wenn sie nicht geradezu der Anlass dazu geworden ist. Beispiele für diesen Gebrauch sind I Mak 3 18 (τοῦ θεοῦ ist erklärende Glosse) 19 50 60 4 10 24 (τὸν κύριον ist sekundär) 40 55 9 46 etc., Pirkē 'Abōt 4 4 11 Mk 11 30 Lk 15 18 Joh 3 27 und ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. **24** Der Traum ist eine Weissagung und das geweissagte Unglück kann durch Besserung abgewendet werden, vgl. Jer 18 7 8 II Reg 20 1–5, bes. auch Act 8 22; darum fügt Daniel der Deutung noch seinen *Rat* (מִלְכִּי von מלך, assyr. *milku,* vgl. das Verb im Hebr. Neh 5 7) bei, der der späteren jüdischen Moral entspricht, vgl. JSir 3 30 31 und Tob 4 7–11 und der Lehre von Pirkē 'Abōt 4 11 nahekommt, dass jede Erfüllung eines Gebotes ein Fürsprecher, jede Übertretung aber ein Ankläger vor Gott sei, nämlich den Rat: *Löse deine Sünden ab durch gute Werke und deine Missethaten durch Barmherzigkeit gegen Elende.* שְׁפַר mit עַל, 3 32 dagegen mit קֳדָם s. m. Gr. § 109. פְּרֻק ist hier, wo es nicht mit

einem persönlichen Objekt verbunden ist, nicht im Sinne von *erlösen, loskaufen* oder gar *abbüssen* gebraucht, sondern steht seiner Grundbedeutung *brechen* (Gen 27 4) viel näher, also etwa: brich deinen Sünden die Spitze ab durch gute Werke, die du jetzt übst d. h. *löse* sie *ab durch gute Werke;* פרק steht wie unser *ablösen* dem גָּאַל *loskaufen* nahe, sodass man lat. *monstrum nulla virtute redemtum a vitiis* (Juvenal sat. 4, 2) vergleichen kann. Das „neue Leben" sollen צִדְקָה und מִחַן עֲנָיִן auszeichnen. צִדְקָה ist ein gut aramäisches Wort und hat schon in der zu v. 16 erwähnten Inschrift die Bedeutung von *Gebühr, Gabe;* danach ist hier der Sinn *gute Werke* d. h. nach der damaligen Auffassung *Almosengeben* kaum fraglich, vgl. das צְדָקָה entsprechende δικαιοσύνη Mt 6 1. In Talmud und Midrasch bedeutet צְדָקָה entschieden *Almosen,* wie LXX mit ἐλεημοσύνη schon hier übersetzt. Unter מִחַן עֲנָיִן *Barmherzigkeit gegen Elende* (vgl. Prv 14 21) sind dann andere Liebeswerke verstanden z. B. Darlehen an Bedrängte, Speisung der Armen, Besuch der Kranken, Bestattung der Armen etc., was man später גְּמִילוּת חֲסָדִים nannte, vgl. Weber Jüd. Theol.² S. 285. Vgl. auch das ganze Buch Tob, das geradezu eine Empfehlung der guten Werke heissen darf. Da עֲוָיָתָךְ Plural (von עֲוָיָא, darum nicht עויתך zu schreiben) ist, so wird auch חֲטָיָךְ als solcher (für חטייך) zu fassen sein. עֲנָיִן ist auf der vorletzten Silbe zu betonen und Plur. von עֲנָא einem Adj. = hebr. עָנִי, wie נְקֵא 7 9 = hebr. נָקִי, vgl. Rahlfs עני und ענו in den Psalmen S. 91 f. *Ob vielleicht* (הֵן vgl. Esr 5 17 und εἰ ἄρα Act 8 22) *deiner Behaglichkeit* (deinem ungestörten Leben = שְׁלֵוָא vgl. שְׁלֵה v. 1) *Dauer beschieden wird;* es ist durchaus unnötig, den Text anders zu lesen, nämlich: אֲרֻכָה לְשָׁלוּתָךְ, und zu übersetzen: *ob dein Leichtsinn zu heilen sein wird* (so Ewald, wie schon Gräcus Venetus und z. T. Theodotion).

25—33 Die Erfüllung des Traumes. **25** Der stat. emph. כֹּלָּא hat das Gewicht eines Demonstrativums: *alles dies.* **26** עַל־הֵיכַל *auf dem Palast* meint auf dem Dach des Palastes, wie in der babylonischen Sage steht, s. S. 26; vgl. II Sam 11 2. **27** *Das grosse Babel, das ich gebaut habe;* der Anblick der grossen und prächtigen Bauten erregt seinen Stolz und Hochmut. In dieser Auffassung Nebukadressars als eines „Baugeistes" schimmert ein Strahl wahrer Geschichte durch das Dunkel der verworrenen Überlieferung im Buche Dan; denn wenn seine assyrischen Vorgänger auf ihren Inschriften ihre Kriegsthaten rühmten, so berichtet er beinahe in jeder Inschrift von dem Bau oder der Restauration der Mauern, Tempel und Paläste Babels, für das er eine Vorliebe hatte (Prince). Babel hat daher gewiss vor mancher anderen Stadt, die auch *die grosse* heisst, wie חֲמַת רַבָּה Am 6 2, dieses Epitheton verdient; s. auch Apk Joh 14 8 16 19. בְּנַיְתַהּ, die 1. Pers. Sing. mit Suff., s. m. Gr. § 51 b; die von der Mas. geforderte Lesung בְּ׳, resp. nach anderen MSS בַּ׳, ist unglaublich, es ist בְּ׳ zu lesen mit Ben Naphtali (s. Bär-Delitzsch S. 73 und 92) und den Codd. Erfurtensis und Jemenensis bei Strack. Das *Bauen* braucht nicht eigentlichen Neubau, sondern blossen Weiterbau und Ausbau des bereits Vorhandenen zu meinen. לְבֵית מַלְכוּ *zur königlichen Residenz,* zur *arx regia,* zu „seinem Versailles" oder „Potsdam" (Hommel Gesch. Babyl. und Assyr. S. 766). בִּתְקַף ist vielleicht blosse Assimilation an das folgende

לִיקָר (v. 33 allerdings ליקר gelesen); nach תְּקְפָּא (*tukp* 2 37) sollte man eher בִּתְקַף erwarten oder nach Analogie von רְגַז emph. רְגְזָא, כְּתַל plur. emph. כְּתְלַיָּא am Ende בִּתְקַף (BEVAN). **28** Der Prahlerei folgt unmittelbar die Strafe; zu עוֹד vgl. Jes 65 24, zu פֻּם mit *u* s. 3 8 und zu קָל מִן־שׁ' נְפַל s. Jes 9 7: דָּבָר נָפַל בְּיִשְׂרָאֵל = *das Wort schlug ein in Israel.* Zu der Konstruktion לָךְ אָמְרִין vgl. v. 22. עֲדָת (vgl. zu 2 34) ist sog. perf. proph. = der Beschluss ist gefasst: die königliche Herrschaft *ist von dir gewichen* d. h. *dir genommen.* **29** vgl. v. 14 22. **30** Die Folgen des Beschlusses: Dem „Tierherz", das der König erhält (v. 13), entspricht sein Verhalten, sowie z. T. seine äussere Erscheinung. Die Imperfekta beschreiben das sich regelmässig Wiederholende, das Perf. רְבָה giebt das Resultat an: *bis sein Haar gewachsen war* כְּנִשְׁרִין d. h. nach der bei Vergleichungen beliebten Ellipse *wie das* [lange struppige (vgl. Hes 17 3) *Gefieder*] *der Adler*; ebenso verhält es sich bei כְּצִפְּרִין, nur dass hier טִפְרוֹהִי nicht nur für die *Nägel* der Menschen, sondern auch für die Krallen der Vögel und die Klauen der Vierfüsser (7 19) gebraucht wird. **31** יוֹמַיָּא sind die sieben Jahre v. 13 22 29. Wenn Nebukadreṣṣar *die Augen zum Himmel aufschlägt* und nach und nach (vgl. das Imperf. יְתוּב) sein Verstand wiederkehrt, so hat das kaum blos den Sinn, dass er sich nun wieder auf seine Füsse stellt, nachdem er vorher auf allen Vieren gegangen; es liegt hier irgend ein populärer Aberglaube zu Grunde. BEVAN macht auf die interessante Parallele in EURIPIDES' Bacchae v. 1264 ff. aufmerksam, nach welcher der Aufblick zum Himmel die Heilung der wahnsinnigen Ἀγαύη einleitet, eine Parallele, die gerade dadurch so beachtenswert wird, dass ja die Bakchantinnen, die von Dionysos in Raserei versetzten Thebanerinnen, wie Nebukadreṣṣar, tierähnlich werden: sie tragen Tierfelle und säugen junge Rehe und Wölfe (vgl. Bacchae v. 699 f.). Zu vergleichen damit ist auch, dass in der Erzählung von Susanna v. 9 selbst die ethische Geistesverwirrung mit dem absichtlichen Unterlassen des Aufblicks gen Himmel in Zusammenhang gebracht wird (διέστρεψαν τὸν νοῦν αὐτῶν καὶ ἐξέκλιναν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν εἰς τὸν οὐρανόν). חַי עָלְמָא = hebr. חֵי הָעוֹלָם 12 7. Der Schluss v. 31ᵇ ist Variation von 3 33ᵇ. Der Dankhymnus v. 31ᵇ und v. 32 ist wieder metrisch, fraglich aber bleibt, ob nicht von וּלְעִלָּיָא an v. 31 und v. 32 eine sekundäre Parenthese sind, vgl. aber zu v. 33. **32** ein gutgebautes Tetrastich: וְדָאְרֵי אַרְעָא ist unrichtig am Ende der zweiten Zeile aus der ersten von jemand wiederholt, der meinte, den Gedanken vervollständigen zu müssen, aber dabei vergass, dass, was ihm in der zweiten Zeile fehlte, in der ersten schon stand, nämlich dass der Höchste mit den Erdbewohnern verfahren kann, wie es ihm beliebt. Nach der gewöhnlichen Auslegung soll לָה (sonst לָא geschrieben) hier *nichts* bedeuten; aber für diesen Gebrauch von לָא als Subst. giebt es kein Beispiel. Daher ist לָה חָ' als ėin Begriff zu fassen, wie לָא־יָכְלִין v. 15, = *unbeachtet,* solche, die nicht in Betracht fallen, vgl. Jes 55 2 und Targ. Jes 53 3 und s. m. Gr. § 93 a (so auch BEVAN, BEHRMANN). Zum Gedanken vgl. Jes 40 17. *Das Himmelsheer,* mit dem Gott nach seinem Gutdünken verfährt, hebr. צְבָא הַשָּׁמַיִם, umfasst die übermenschlichen Mächte, die ἀρχαί, δυνάμεις u. s. w. der höheren Regionen, samt den Engeln, das Heer der Höhe צְבָא הַמָּרוֹם, wie es Jes 24 21 heisst. Übrigens

liegt hier bereits eine ähnliche Vorstellung zu Grunde, wie Jes 24 21 f., wo von dem Gericht über das Heer der Höhe die Rede ist, vgl. m. Comm. zu Jes 24 21 f., sowie Henoch 18 14–16 Apk Joh 9 1. *Auf die Hand schlagen = hindern,* dann *tadeln* findet sich im Targ. Koh 8 4, sowie in der Mischna und in der späteren hebr. Litteratur; die Frage ist nur die, ob hier wirklich Paʿʿil zu lesen ist: Targ. Koh 8 4, „die Nachbildung unserer Stelle" (Behrmann), bietet das Partic. Pĕʿal מָחֵי, ebenso steht Pĕʿal יִמְחֵי בידי bei Dalman Aram. Dialektproben S. 5; dagegen weist das mischnische מיחו בידם *sie tadelten sie* (Pesachim 4 8 bei Bevan) auf ein Pi. Demnach erscheint das Pa. für das Aram. nicht ganz sicher. Zu מָה עֲבַדְתְּ vgl. Jes 45 9 s. dort. Die Lehre von der souveränen Erhabenheit des Weltenherrschers findet in v. 32 ihren deutlichen Ausdruck. **33** greift auf v. 31 zurück: Nach dem Dankhymnus für die Genesung wird noch einmal die Wiederkehr des Verstandes konstatiert und Weiteres nun beigefügt. Der Text ist aber schwerlich intakt; am einfachsten ist es, das ganze in seiner Konstruktion schwierige und durch die Wiederholung von יְתוּב עֲלַי auffällige Glied (וְלִיקַר bis עֲלַי) als alte Glosse auszuscheiden, die ohne das erst nachträglich hinzugekommene יְתוּב עֲלַי als Erklärung zu v. 33bβ an den Rand gesetzt war: noch grössere Macht wurde mir hinzugefügt, *nämlich zu meinem königlichen Ansehen, meiner Hoheit und meinem Glanz.* Behält man die Worte bei, so muss man doch ändern; aber das ἦλθον des Theodotion für הַדְרִי (schwerlich dem חֲדָרַת Behrmanns entsprechend) nimmt v. 33bα voraus; schaltet man sie aus, so gewinnt der Zusammenhang: Sobald ihm der Verstand wiedergekommen war, *suchten* ihn auch seine Minister und Grossen wieder *auf* = יְבַעוֹן, wofür viell. Pĕʿal יִבְעוֹן zu lesen ist, da Paʿʿil nirgends vorkommt. הָתְקְנַת (1. pers. Perf. Hoph.) ist trotz der Mehrzahl der MSS., die נַת— also die 3. pers. bieten, die allein richtige Lesung; an dem Vorhandensein des Hoph. im Aram. ist nicht zu zweifeln.

34 Schluss des Ediktes. מְרוֹמֵם ist aus dem Hebräischen übernommen, vgl. auch den Reflexivstamm 5 23, aber im Aram. (Targ. und Christlich-Palästin.) üblich geworden. Für מַהְלְכִין l. מְהַלְּכִין, s. 3 25 4 26. In einem Distichon (zwei Langzeilen: v. 34aβ von כָּל־ an, v. 34b) fasst das Edikt zum Schluss die Lehre des Capitels zusammen, die schon am Anfang 3 32 33 hervorgehoben war; s. Vorbem. S. 25.

V. Belšaṣṣars Strafe für seine Entweihung der Tempelgefässe Cap. 5 1—6 1.

Die letzte Zeile des Distichons 4 34: *Die in Hochmut wandeln, kann Gott erniedrigen* fasst den Inhalt von 3 31—4 34 zusammen und bildet zugleich die Überschrift von 5 1—6 1. Der neue Abschnitt ist „gleichsam eine Potenzierung des vorhergehenden" (Behrmann): Ist das Vergehen Nebukadressars einfache stolze Selbstüberhebung, die Gottes Macht vergisst, eine Sünde, vor der Dtn 8 12–17 bes. v. 14 17 warnt, so begeht Belšaṣṣar das gottlose Verbrechen, die heiligen Gefässe des jerusalemischen Tempels auf leichtsinnigste Weise zu profanieren; trifft darum Nebukadressar nur eine vorübergehende Entsetzung von der Regierung, so ereilt Belšaṣṣar unmittelbar der Tod und geht sein Reich definitiv zu Grunde. Auch Belšaṣṣar ist nicht der verkleidete Antiochus Epiphanes (s. Vorbem. zu Cap. 2), dem allerdings der Raub, jedoch nicht eine derartige Profanation der Tempelgeräte zu Lasten fällt I Mak 1 21–24; aber die Leser konnten nicht in Unsicherheit

sein, welche Anwendung sie nach dem Willen des Verf.s von der Erzählung auf Antiochus Epiphanes zu machen hatten: Die heidnische Macht wird fallen und in ihrem Unterliegen den Vertretern des wahren Gottes die Ehre erweisen.

Belšaṣṣar erscheint bei unserm Verf. als der Sohn Nebukadreṣṣars und der letzte Herrscher des babylonischen Reiches; beides ist im Widerspruch mit der Geschichte. Das AT selber nennt noch II Reg 25 27 (Jer 52 31) mit Recht den Sohn und Nachfolger Nebukadreṣṣars Evil-Merodach (babyl. *Amel-Marduk*), und durch Inschriften von Nabūnā'id, dem letzten babylonischen König, und von Cyrus, dem Sieger über Babel, sind wir ziemlich genau über die Ereignisse unterrichtet, die den Zusammenbruch des babylonischen Reiches herbeiführten. Aus den Annalen Nabūnā'ids und dem Cyrus-Cylinder ergiebt sich, dass Cyrus zunächst im Jahre 539 v. Chr. das babylonische Heer bei Opis (babyl. *Upē*) am Tigris schlug und vierzehn Tage nachher das nicht weit von Babel entfernte Sippar ohne Schwertstreich besetzte. Nabūnā'id war nach Babel geflohen, fiel aber dort zwei Tage hernach Gobryas, dem Führer eines Teils des persischen Heeres in die Hände, da Babel ohne Widerstand die Thore öffnete. Vier Monate später (538 v. Chr.) hielt Cyrus, von den Babyloniern freudig begrüsst, seinen Einzug, setzte Gobryas zum Gouverneur der Stadt ein und befahl, die von Nabūnā'id nach Babel verbrachten Götter ihren Heiligtümern zurückzugeben. Hatte Nabūnā'id mit jener Massregel eine Kultuszentralisation beabsichtigt oder sollten die Götter dem Schutze Babels dienen, Cyrus stellt es so dar, dass Marduk, der Gott Babels, erzürnt über die durch diese Herbeischaffung anderer Götter ihm bezeugte Missachtung, die Perser gerufen und ihnen den Sieg verliehen habe; gewiss ist, dass die Zurückführung der Götter in ihre Heiligtümer bei den Unterthanen die Zufriedenheit mit der neuen Herrschaft erhöhen musste. Nabūnā'id selber ist wahrscheinlich nach der Erzählung von Berossus nach Carmania, dem heutigen Kirmān, verbannt worden (bei Josephus c. Apion. 1, 20).

Von Belšaṣṣar ist bei der Erzählung des Sturzes der babylonischen Macht nicht die Rede; gleichwohl ist der Name von unserem Verf. nicht aus der Luft gegriffen. Denn Nabūnā'id hatte einen Sohn des Namens *Belšaruṣur* (= „Bel, schütze den König"), woraus offenbar die aramäische Form Belšaṣṣar verdorben ist. Dieser Belšaruṣur ist mehrmals in Inschriften aus den zwölf ersten Jahren Nabūnā'ids genannt. Später hört man nur von „einem Sohne des Königs"; ob es Belšaruṣur ist, kann nicht entschieden werden, daher auch nicht, ob die verstümmelte Stelle in den Annalen Nabūnā'ids (Col. 3, Zeile 22f.), selbst wenn sie nach der neueren Ergänzung vom „Sohne des Königs" handelt, auf Belšaruṣur gehe und dann auf die Niederwerfung und Tötung des patriotischen, an der Spitze eines babylonischen Heeres dem persischen Feldherrn Gobryas auch nach der Übergabe Babels noch entgegentretenden Kronprinzen zu deuten sei. Man sieht, die Ähnlichkeit beschränkt sich zwischen Belšaruṣur und Belšaṣṣar nur auf den Namen; in allem Anderen sind sie verschieden: Belšaruṣur ist der Sohn des Usurpators Nabūnā'id, Belšaṣṣar der Sohn Nebukadreṣṣars; jener ist höchstens der Erbe des babylonischen Reiches, dieser der wirkliche König desselben während mehrerer Jahre (s. 7 1 8 1).

Gleichwohl ist die Erzählung ebensowenig, wie der Name vom Verf. erfunden. Denn auch Herodot (I, 188) hält den letzten König, den er Λαβύνητος (= Nabūnā'id) nennt, für einen Sohn Nebukadreṣṣars, der bei ihm ebenfalls unter dem Namen Labynet erscheint, und lässt Cyrus die Babylonier überraschen, als diese sich durch ein Fest von der Bewachung der Stadt abhalten liessen (I, 191; ebenso auch Xenophon Cyrop. VII, 5, 15). Wie diese Tradition entstanden ist, ist nicht auszumachen; vielleicht hat sich der Jubel, mit dem die Babylonier Cyrus empfingen, in der Volkserzählung zu dem Feste verdichtet; und ist wirklich ein Prinz noch nach der Eroberung Babels im Kampfe gegen Gobryas gefallen, so könnte dies in der Version bei Dan zu der Erzählung geführt haben, dass Belšaṣṣar noch in der Nacht des Festes den Tod fand (5 30). Sicher ist jedenfalls: Der Verf. des Buches Dan hat auch hier, wie in Cap. 4, den Stoff der Volkstradition entnommen; für einzelne Züge lassen sich noch interessante Parallelen nachweisen, die zeigen, was sich das Volk damals erzählte vgl. z. B. die Erzählungen von dem Gelage des Königs Darius III Esr 3 und von der heimlichen Züchtigung durch Geisselhiebe, die Heliodor

bei seinem Versuch den Tempel zu berauben erhielt (Seitenstück zu der Geisterhand) II Mak 3 22–40 (MARQUART Fundamente isr. u. jüd. Gesch. 73). Die dem Zweck des Buches entsprechende Zusammenstellung und Gestaltung des Bildes im Einzelnen ist aber das Werk des Verf.s.

Vgl. zu dem Cap. bes. JOHN DYNELEY PRINCE, Mene Mene Tekel Upharsin. An Historical Study of the Fifth Chapter of Daniel. Baltimore, 1893.

1—4 Die Profanation der Tempelgefässe. 1 Der Name *Belšaṣṣar* (= babyl. *Bel-šar-uṣur* „Bel, schütze den König!") ist ganz gebildet, wie andere babylonische Namen, vgl. im AT noch נֵרְגַל שַׂרְאֶצֶר = *Nergal-šar-uṣur* „Nergal, schütze den König" Jer 39 3 13; zu der Schreibweise vgl. 1 7, über die Person die Vorbem. zu 5 1—6 1. עֲבַד לְחֶם *ein Mahl veranstalten* entspricht hebr. עָשָׂה לֶחֶם Koh 10 19; zu der Schwelgerei der Babylonier vgl. Jes 13 22 47 1. Dass der König damit, dass er *angesichts seiner tausend Granden,* und nicht mit wenigen Genossen in besonderem Gemache, *Wein trank,* gegen die Sitte verstossen habe, will der Verf. kaum sagen; schlimm genug ist, was wir weiter vernehmen. 2 בִּטְעֵם חַמְרָא bedeutet nicht: als der Wein es befahl, sondern טְעֵם ist im buchstäblichen Sinne = *Schmecken, Kosten* zu nehmen; aber *beim Kosten des Weines* ist dann soviel wie *als der Wein mundete* d. h. *in der Weinlaune.* דִּי הַנְפֵּק וגו' weist auf 1 2 zurück; מָאן *Gefäss* entspricht dem dortigen כְּלֵי und ist höchst wahrscheinlich eine Bildung mit dem Präform. *ma,* vgl. hebr. אֳנִיָּה *Schiff,* arab. *'inā* und assyr. *unūtu,* beide = *Gefäss, Gerät.* Über die nach Babel verbrachten Tempelgefässe s. Esr 1 7–11, wo deren mehr als tausend gezählt werden. אֲבוּהִי ist im eigentlichen Sinne zu verstehen; jede Deutung, die darin blos einen Vorfahren oder Ahnen sehen will, stimmt nicht mit der Meinung des Verf.s, vgl. v. 11 13 22. Dass aber Belšaṣṣar als Sohn Nebukadreṣṣars bezeichnet wird, widerspricht der Geschichte, s. oben Vorbem. וְיִשְׁתּוֹן = *damit* (וְ mit folg. Imperf. wie 2 9) *daraus tränken.* Die Frauen, die nach orientalischer Sitte bei dem Gastmahl nicht fehlen (HERODOT V, 18; CURTIUS V 1 38), zerfallen in die *ebenbürtigen Gemahlinnen* (שֵׁגְלָתֵהּ vgl. Neh 2 8 Ps 45 10), hebr. מְלָכוֹת *Königinnen,* deren Zahl nach Cnt 6 8 nicht gering zu sein brauchte, und die *Konkubinen,* hebr. פִּילַגְשִׁים Cnt 6 8. Der Name der letzteren, לְחֵנָה, findet sich auch in der Dämonologie für weibliche, sirenenartige Dämonen wieder, vgl. SCHWAB Vocabulaire de l'angélogie s. v., wie denn die verführerischen Sirenen ebenfalls zu den Dämonen gerechnet werden, vgl. syr. Apk Bar 10 8 und RHODE Psyche II 411. Dass LXX die Weiber hier sowenig, wie 6 19, erwähnt, kann man begreifen. 3 Nach THEODOTION ist mit KAMPHAUSEN וְכַסְפָּא *und die silbernen* hinter דַּהֲבָא einzusetzen (s. v. 2). Zu dem א prosth. in אִשְׁתִּיו vgl. m. Gr. § 16 a, zu dem intransit. Pĕʿal § 64 k. 4 Die heidnischen Götter sind weiter nichts als *Gold, Silber, Erz, Eisen, Holz oder Stein* vgl. Jes 44 9–20 46 6–8, also ist zu ermessen, welch ein Vergehen und welche Unvernunft es ist, zu ihrer Verehrung die Gefässe des wahren lebendigen Gottes zu missbrauchen vgl. v. 23.

5—12 Die wunderbare Schrift und die Angst und Bestürzung des Königs und seiner Gäste. 5 Für נְפַקוּ liest Ḳĕrē נְפַקָה, um die Kongruenz zwischen Verb und femininem Subj. herzustellen, ebenso 7 8 und 20. Da ähnliche grammatische Nachlässigkeit in den verwandten Sprachen ebenfalls vorkommt, ist

man nicht sicher, ob die alte Femininpluralform mit *ā* hier herzustellen sei (BEVAN). Die Herkunft von נֶבְרַשְׁתָּא *Leuchter* und von גִּיר *Kalk,* auch in der späten Stelle Jes 27 9, ist noch nicht sicher aufgeklärt, obschon beide nicht nur im bibl. Aram. vorkommen. פַּס wird, da die alten Übersetzungen nicht weit helfen, mit BEVAN nach dem rabbin. Hebr. פַּס, auch femin. פִּסָּה, und dem Syr. *passĕthā = die Fläche, das Hohle* von Hand oder Fuss, wie hebr. כַּף, zu fassen sein; der König sieht sich gegenüber die hohle Geisterhand auf die Wand (כְּתַל s. 4 27) schreiben. Auch hierin zeigt sich eine Steigerung (vgl. Vorbem. zu 5 1-6 1) gegenüber der Erzählung von Cap. 4: hier erfolgt die göttliche Ankündigung in einer geheimnisvollen Schrift, dort im Wort. **6** Der Schrecken des Königs wird mit sichtlichem Behagen vom Verf. anschaulich geschildert. זִיוֹהִי שְׁנוֹהִי *sein Antlitz erbleichte, er entfärbte sich;* זִיו (s. 2 31) ist hier *die gesunde Gesichtsfarbe;* für שְׁנוֹהִי ist, da das intrans. Verb שְׁנָא *sich verändern, entstellt werden* nicht ein Suff. haben kann, entweder ganz wie v. 9 וְזִ׳ שָׁנַיִן עֲלוֹהִי (KAUTZSCH) oder שְׁנוֹ עֲלוֹהִי im Perf. zu lesen. קִטְרֵי חַרְצֵהּ *seine Hüftgelenke,* zu קְטַר eig. *Knoten* s. v. 12, zu חֲרַץ spec. der untere Teil des Rückens, das sog. Kreuz, vgl. das entsprechende hebr. חֲלָצַיִם und zu den Hüften als dem Sitz der Kraft Dtn 33 11 Ps 69 24, auch Hi 40 16. Das Hithpa. מִשְׁתָּרַיִן ist durch das Syr. gesichert und nicht durch Hithpĕ. zu ersetzen, s. BEVAN in m. Gr. § 87*. *Seine Kniee* (אַרְכֻבָּתֵהּ mit א prosth. und sekundärer Schärfung des ב, vgl. arab. *rukba*) *schlotterten,* wörtl.: schlugen an einander. Zu der ganzen Schilderung der Angst vgl. Na 2 11. **7** Belšaṣṣar verspricht dem Erklärer der Schrift ähnliche Auszeichnung, wie sie der Pharao einst Joseph zu teil werden liess Gen 41 42 f. Seine Worte sind mit dem recitativen דִּי eingeleitet. Zuerst soll der Erklärer mit *Purpur* (אַרְגְּוָנָא, hebr. אַרְגָּמָן Jdc 8 26, assyr. *argamannu,* ein altes Fremdwort) *bekleidet werden,* somit zu den φίλοι des Königs gehören, die in Purpur einhergehen durften vgl. z. B. I Mak 10 20 62 64 11 58 etc.; dann soll *an seinen Hals gelegt werden die goldene* המינכא, was schwerlich etwas anderes bedeuten wird als *Kette* vgl. targ. und talm. מיינקא, מניכא, מוניק; das griech. μανιάκης erklärt POLYBIUS II 31 als ein χρυσοῦν ψέλλιον ὃ φοροῦσι περὶ τὰς χεῖρας καὶ τὸν τράχηλον οἱ Γαλάται, und SUIDAS als ὁ περιαυχένιος κόσμος. Nach ANDREAS (s. m. Gr. S. 60*) ist הַמְיָנְכָא zu lesen und geht das Wort auf mittelīrān. *hamyānak* zurück, während Ḳĕrē die jüngere aram. Form giebt הַמְנִיכָא. Vielleicht ist auch sanskrit. *maṇika* „Edelstein" (?) (s. Archiv für Religionswissenschaft 1898 S. 200 f.) zu vergleichen. Die goldene Kette, die jedenfalls nicht jeder tragen durfte, hatte offenbar die Bedeutung unserer Orden, vgl. auch רְבִיד הַזָּהָב Gen 41 42. Vgl. auch III Esr 3 6. Zuletzt soll er noch die Befugnis erhalten, als תַּלְתִּי *im Reiche zu herrschen:* da nach 6 3 die Institution von drei obersten Reichsbeamten und Daniel als einer derselben vorausgesetzt ist und ferner III Esr 3 9 οἱ τρεῖς μεγιστᾶνες τῆς Περσίδος erscheinen (vgl. dazu noch die drei Namen Est 1 14 LXX), liegt es am nächsten, תלתי als *Dreierherr, Triumvir* zu verstehen, wobei man viell. תַּלְתִּי als Ableitung von תלת „Drittel" lesen darf. Dagegen fordert die Annahme, dass er als *Dritter* neben dem König und der Königin-Mutter regieren soll, die Lesung תְּלִתָי und setzt voraus, dass die Stellung der Königin-Mutter eine ge-

regelte war und dass sie nicht nur gelegentlich grossen Einfluss ausübte (s. zu v. 10 und I Reg 2 19); wenn aber PRINCE erklärt: als dritter neben Nabūnā'id und Belšaṣṣar, so vergisst er, dass in unserm Cap. Nebukadreṣṣar der Vater Belšaṣṣars ist (s. v. 2 und 13). Ebenso liegt die von BEVAN vorgeschlagene Auffassung, dass es sich um einen Wechsel in der Regierung handle, nach dem der glückliche Erklärer *je den dritten Tag,* was dann noch zu verstehen sei = je den andern Tag, an des Königs Stelle die Herrschaft führe, doch etwas fern, wiewohl in Märchen dergleichen vorkommt; zudem müsste man תַּלְתִּי nach dem arab. eṯ-ṯilṯ erklären und hier schon תלתא lesen (vgl. m. Gr. § 88*). 8 Zu עָלְלִין s. 4 4. Dass die Weisen erst jetzt eintreten, ist seltsam, da nach v. 7 der König bereits zu ihnen gesprochen zu haben scheint. Man wird mit BEHRMANN אָמַר v. 7 im Sinne von *entbieten lassen* zu verstehen haben. Über den Grund der Unfähigkeit (לָא־כָהֲלִין vgl. zu 4 32) der Weisen hat man sich keine Gedanken zu machen; jedenfalls sind alle Vermutungen darüber unnötig, ob man sich nun die Schrift nach dem kabbalistischen Alphabet אתבש (also mit ת für א, ש für ב u. s. w.) oder in drei Zeilen und zwar so, dass die drei in vertikaler Linie stehenden Buchstaben zusammen zu lesen waren, abgefasst denke, oder ob man eine Schreibung in ungewöhnlichen Buchstabenformen oder babylonischen Ideogrammen annehme, oder ob man mit J. D. MICHAELIS sogar für möglich halte, die Schrift sei auf der Hinterseite der dem König gegenüberliegenden, auf wunderbare Weise transparent gewordenen Wand aufgezeichnet und darum verkehrt, wie in einem Spiegel erschienen, was erst Daniel entdeckte. 9 In מִשְׁתַּבְּשִׁין *bestürzt, perplex* ist offenbar eine laute Äusserung der Aufregung und Verwirrung mit enthalten, vgl. מִלֵּי מ׳ וְרַבְרְבָנוֹהִי v. 10. 10 Dass מַלְכְּתָא hier *die Königin-Mutter* bezeichnet, erhellt sowohl daraus, dass sie nicht unter den Frauen des Königs (שֵׁגְלָתֵהּ v. 2) sich befindet, als auch daraus, wie sie von den Erlebnissen Nebukadreṣṣars erzählt. Interessant ist, dass auch von HERODOT (I 185–188) die Mutter des letzten babylonischen Königs, also die Gattin Nebukadreṣṣars (s. Vorbem. S. 35), mit dem Namen Νίτωκρις, erwähnt und wegen ihrer Klugheit gerühmt wird. לָקֳבֵל מִלֵּי מ׳ ist wörtlich: *infolge der Worte* d. h. als sie die Ausrufe des Entsetzens und der Bestürzung hörte, *begab sie sich* (l. עַלַּלַת und s. zu 4 4) *in den Speise-* wörtl. Trink-*saal.* Zur Grussformel s. zu 2 4; zu den Jussivformen יְבַהֲלוּךְ und יִשְׁתַּנּוֹ vgl. 4 16. 11 רוּחַ־אֱלָהִין קַדִּישִׁין s. 4 5; zu שָׂכְלְתָנוּ vgl. m. Gr. § 87c. הִשְׁתְּכַחַת 3. fem. sing. Perf., gebildet wie הִתְגְּזֶרֶת s. zu 2 34. Zu כְּחָכְמַת א׳ vgl. I Reg 3 28; כְּ ist mit Dag.lene punktiert trotz vorangehender offener Silbe, weil כ vor ח nicht aspiriert zu sprechen ist. Die Häufung am Schluss von v. 11ᵇ, ob man nun übersetzt: *dein Vater, der König* oder *dein Vater, o König,* scheint auch für unsern Verf. zu stark, da nach der deutlichen Bestimmung des Subj. zu Anfang von v. 11ᵇ zu einer Wiederaufnahme kein Grund vorliegt; die Worte אֲבוּךְ מַלְכָּא werden auf einem Versehen beruhen, da auch THEODOTION gegen sie zeugt. Die Königin-Mutter erinnert v. 11ᵇ an 2 48ᵇ. 12 Da der stat. abs. שָׂכְלְתָנוּ nicht die folgenden Worte regieren kann, sind statt der Participia מְפַשַּׁר (zudem das einzige Paʿʿil dieses Verbs) und מְשָׁרֵא dem zwischen ihnen stehenden אחוית entsprechend jedenfalls die Infinitive מִפְשַׁר und מִשְׁרָא zu

lesen. Weiterhin fällt aber auf, dass nur מִפְשַׁר ohne *und* steht; daher ist das vorausgehende ו (von שכלתנו) noch einmal zu lesen oder, da das femin. Prädikat sich auf שָׂכְלְתָנוּ bezieht, besser ein בְּ einzusetzen: also וְשׂ׳ בְּמִפְשַׁר וגו׳ = *Klugheit im Träumeauslegen, im Rätseldeuten und im Knotenlösen.* Für אחוית, stat. constr. Inf. Haph. mit א statt ה, ist אחוית zu lesen, wie vor Suff., s. m. Gr. § 48 c 54 b. אַחֲוָיַת אֲחִידָן bedeutet: *Kundthun von Eingefasstem* (von אחד = hebr. אחז), *Verschlossenem,* also *Offenbaren von verborgenen Dingen, von Geheimnissen,* = hebr. הַגִּיד חִידָה Jdc 14 12–14. Der Ausdruck *Knoten lösen* erinnert an alte Zaubergebräuche, nach denen man Nestel knüpfte, um auf jemand einen Bann zu legen, und bezeichnet die Kunst, solche geheimnisvoll geschlungene Knoten, also den Zauber zu lösen. Das Wort kommt auch im Syr. noch vor für solche Zauberknoten; im Arab. wird dafür das gleichbedeutende *ʿukda* gebraucht z. B. Koran Sur. 103 4, vgl. Bevan zur Stelle und in m. Gr. S. 81*. Hier bedeutet מְשָׁרֵא קִטְרִין wohl schon *Geheimnisse enträtseln, schwierige Aufgaben lösen;* an Zauberei denkt der Verf. kaum (s. v. 16), höchstens an das Lösen eines Zaubers, doch hat LXX auch so daran Anstoss genommen und v. 12, wie die Weiber in v. 2 (s. dort), weggelassen.

13–16 Daniel tritt ein und wird vom König begrüsst. **13** Die Frage (ohne die Fragepartikel, die vor Gutturalen gerne wegfällt) hat den Sinn der Reflexion: *Du bist also Daniel?* und steht somit nicht im Widerspruch mit 8 27. Die Beifügung, dass er zu den jüdischen Deportierten gehöre, kann hier nicht so auffallen, wie 2 25, wo sie offenbar aus unserer Stelle herübergenommen ist; hier, wo sich der König über die Person Daniels Rechenschaft giebt und dieser vor den heidnischen Granden und Weisen steht, ist die Hervorhebung seiner jüdischen Nationalität angezeigt. אַבִי, mit Pathach und dem Ton auf demselben, deutet darauf hin, dass י kaum mehr als Vokal gesprochen, sondern höchstens als j gehört wurde: *abhj mein Vater,* vgl. אבי auf den Sendschirli-Inschriften, später aber sagt man אַבָּא für *mein Vater.* **14** vgl. v. 11. **15** וּפִשְׁרֵהּ לְהוֹדָעֻתַנִי setzt יִקְרוֹן fort, וְ ist wieder = *und zwar, um mir ihre Bedeutung kundzuthun;* zu der Konstruktion vgl. zu 2 16 18. **16** Mit Ḳĕrē l. תִּכֻּל für den Hebraismus תוכל, s. 2 10. Die Verbindung פִּשְׁרִין לְמִפְשַׁר und der Plural פִּשְׁרִין sind singulär; in v. 12 ist חֶלְמִין das Obj. zu מִפְשַׁר, danach ist mit de Goeje ThT 1896, 377 auch hier חֶלְמִין zu lesen. תַּלְתָּא kann hier nur den Sinn von תַּלְתִּי v. 7 haben; nach der dort gegebenen Erklärung ist daher entw. תַּלְתִּי zu lesen oder in תַּלְתָּא eine Nebenform für תַּלְתִּי zu sehen, die sich aus dem Plural bildete, wie אֲמוֹרָא *der Amoräer* aus אֲמוֹרָאִים (ähnlich dem *triumvir* aus *triumvirorum*), vgl. Hitzig.

17–28 Daniel erklärt dem König die Schrift, zuerst die Ursache ihrer Entstehung (v. 17–24), dann ihren Inhalt (v. 25–28). **17** Über נְבִזְבְּיָתָךְ vgl. zu 2 6. **18** אַנְתָּה, voraufgestellt, wie 2 29, als sog. casus pendens, erhält durch das Suff. in אֲבוּךְ seine Beziehung und legt den Nachdruck darauf: Du bist der Sohn des Nebukadressars, dem etc. etc., und du hast doch dich nicht gedemütigt etc. v. 22. אַנְתָּה לִנְבֻכַדְנֶצַּר אֲבוּךְ v. 18 und אַנְתָּה בְּרֵהּ בֵּלְשַׁאצַּר v. 22 entsprechen einander. **19** vgl. 3 4; über זָאֲעִין mit א vgl. zu 2 38. מַחֵא, Part. Haph. von חָיָה, = *am Leben erhaltend,* ist besser nicht als aus מַחְיֵא ent-

standen, sondern als Ableitung von einem Verbum ע״ע (חַי = *chăjaj*) mit Schärfung des ersten Konsonanten zu fassen, vgl. מַדֶּקָה von דקק, s. m. Gr. § 65b; die Lesart einiger MSS מָחֵא = *schlagend* ist falsch, weil sie dem Parallelismus der Aussagen widerspricht. Zu v. 19b vgl. I Sam 2 7 Ps 75 8 JSir 7 11 Tob 4 19. **20** רִם fasst man am besten תְּקֵפַת parallel mit Bevan u. a. als das Perf. des intransitiven Pĕʿal = *sich überheben, stolz werden*, vgl. syr. *mith* = hebr. מֵת. הָנְחַת ist ein Hoph. vgl. 4 33. כָּרְסֵא *Thron* mit ר wie im Phöniz., Syr. und Arabischen = hebr. כִּסֵּא. Für וִיקָרֵה l. nach Pesch. mit Rosenmüller וִיקָרֵהּ. הֶעְדִּיו mit Segol, wie הֶחֱסִנוּ 7 22, ist Hebraismus für הַעְדִּיו; die aktive Pluralform umschreibt das Passiv. **21** Für מִן־אֲנָשָׁא, das in Capitel 4 (v. 22 29 30) gebraucht ist, steht hier in gleichem Sinne: מִן־בְּנֵי אֲנָשָׁא. Statt שְׁוִי, dem Pĕʿīl = *er wurde gleichgesetzt*, wird gewöhnlich mit Ḳĕrē שַׁוִּיו *sie setzten gleich* vorgezogen; aber es ist Behrmann im Rechte, wenn er betont, dass שְׁוִי nicht nur durchaus möglich ist, sondern auch dem טְרִיד besser entspricht; die alten Versionen zeugen ebenfalls für שְׁוִי, vgl. Theodotion ἐδόθη. עִם־חֵיוְתָא = auf dieselbe Stufe mit dem Verstand der Tiere, steht elliptisch, wie 4 13 מִן־אֲנָשָׁא. Die *Wildesel* sind hier genannt als besonders scheue und flüchtige Tiere, vgl. Hi 39 5–8; wenn sie weit von den Menschen wegwohnen, so soll eben auch das völlige Scheiden Nebukadreṣṣars aus dem menschlichen Verkehr damit gezeichnet sein, und die Änderung in עדריא *Herden* (Jo 1 18), welche in einem alten MS sich findet und welche Haupt und Prince befürworten, wäre daher eine Abschwächung des Sinnes. **22** כָּל־קֳבֵל דִּי *angesichts dessen dass* bekommt hier konzessiven Sinn: *obschon*. **23** Zu הִתְרוֹמַמְתְּ vgl. 4 34. Die Unvernunft des Götzendienstes wird hier mit Nachdruck hervorgehoben vgl. zu v. 4, ferner s. Ps 115 4–8 135 15–18; die Götzen selber sind leblos, der *Lebenshauch* נִשְׁמְתָא, sowie *alle Wege* d. h. das ganze Ergehen des Menschen stehen in Gottes Hand, vgl. für den Sinn und die Konstruktion mit לֵהּ bes. Jer 10 23. **24** בֵּאדַיִן *daraufhin*, hier ist *post hoc* = *propter hoc*; s. v. 5.

25 Der Wortlaut der Schrift ist: מְנֵא מְנֵא תְּקֵל וּפַרְסִין. Gegen die gewöhnliche Übersetzung: *Gezählt, gezählt, gewogen und — Stücke* spricht zunächst die Aussprache תְּקֵל statt תְּקִיל; die Annahme, dass so wegen des Gleichklangs mit מְנֵא gelesen werde, ist nur ein Notbehelf, der dann auch für פְּרֵס gelten soll, wo doch der Gleichklang nicht mehr nahe liegt. Ferner aber nimmt die Erklärung v. 26–28 keine Rücksicht auf die Wiederholung von מְנֵא und ersetzt וּפַרְסִין einfach mit פְּרֵס. Der Zusammenhang zwischen der Schrift und ihrer Deutung ist somit kein enger; daher ist mit Bevan anzunehmen, dass die Worte v. 25b nicht willkürlich vom Verf. erfunden (er würde doch sicher gleich פְּרֵס gesetzt haben), sondern ihm von anderswo in fester Form überkommen sind, und dass die Deutung v. 26–28 den um die Grammatik sich nicht kümmernden Versuch darstellt, den Worten einen Sinn zu geben, der für die Gelegenheit passt. Allerdings ist aber zugleich zu vermuten, dass nur die Beziehung, in welcher diese Worte zu dem Ereignis bereits standen, den Verf. veranlassen konnte, sie in seiner Erzählung zu verwenden. Seitdem nun Clermont-Ganneau (Mane, Thecel, Phares et le festin de Balthasar im Journal Asiatique 1886 und

in englischer Übersetzung in Hebraica 1887, 87-102) gezeigt hat, dass die mysteriöse Inschrift in Wirklichkeit aus Gewichtsnamen zusammengesetzt ist, wird man, das doppelte מְנֵא vor der Hand aus dem Spiel lassend, nicht mehr anders übersetzen dürfen als: *Eine Mine, ein Schekel und Halbminen* (so im Allgemeinen Nöldeke Zeitschr. f. Assyr. 1886, 414-418; Georg Hoffmann ibid. 1887, 45-48, der für מְנֵא תְּקֵל vorschlägt: „eine Mine in Schekelstücken"; Bevan s. zur Stelle, Haupt und J. D. Prince, während Behrmann in diesem Zusammentreffen mit Gewichtsnamen nur einen „neckischen Zufall" erblicken möchte). Denn מְנֵא, = dem inschriftlich schon für frühe Zeit bezeugten מנה (s. Cook Glossary of Aram. Inscr. s. v.), entspricht genau dem hebr. מָנֶה Hes 45 12 Esr 2 69, vgl. griech. μνᾶ, im Syr. nur im stat. emphat. als *manjā* nachweisbar. תְּקֵל ist ebenso sicher das hebr. שֶׁקֶל, der stat. absol. lautet in Targ. Onkelos Ex 38 26 תִּיקְלָא; die Form שקל in altaram. Inschriften ist kein Hindernis für die Gleichung von תְּקֵל mit hebr. שֶׁקֶל. פַּרְסִין kann die Plural- oder vielleicht (s. m. Gr. § 69 a und vgl. עַיְנִין 7 8) die Dualform von פְּרֵס sein, wie לַחְמָא und לְחֶם zusammengehören; möglicherweise ist die Aussprache falsch. Ohne Frage aber entspricht פרס dem auf einer Sendschirli-inschrift (8. Jahrh. v. Chr.) vorkommenden פרס, welches ein Mass, Gewicht, bezeichnet, und dem mischnischen Ausdruck פְּרָס für *Halbmine,* und trotz der anderen Schreibung wird פרש auf einem alten assyr. Gewicht damit identisch sein. Vergleicht man das Verhältnis dieser Gewichte, resp. Münzen, so ist *Schekel* der sechzigste resp. in späterer Zeit (s. zu Hes 45 12) der fünfzigste Teil einer *Mine,* dagegen פרס eine *Halbmine,* somit פרסין jedenfalls zwei Halbminen = 1 Mine. Die auffallende Reihenfolge verleiht der Vermutung Haupts (s. bei Prince) grosse Wahrscheinlichkeit, dass die Mine, das grösste babyl. Gewicht, eine Anspielung auf den grossen König Nebukadreṣṣar, der Schekel, der so viel weniger Wert hat, das Symbol Belšaṣṣars ist und dass die zwei Halbminen sich auf die dem Reiche Nebukadreṣṣars nicht nachstehende, aber eben geteilte Herrschaft der Medo-Perser beziehe. Die Worte scheinen danach ein in Umlauf gekommener Ausspruch zu sein, der in witziger Weise die Geschichte Babels und seines Untergangs in Form der Posten einer Addition zusammenfasste; er ist jedenfalls, da er dieselbe Unrichtigkeit der Anschauung über die vergangene Geschichte aufweist, wie das Buch Dan, nicht gleich nach dem Siege der Perser entstanden, und zwar in jüdischen Kreisen, in denen der Gebrauch von Gewichtsnamen zur Bestimmung des Wertes von Personen auch später noch vorkommt (vgl. die Bezeichnung eines Sohnes, der seinem Vater ungleich ist, als „eine Halbmine, Sohn einer Mine" im Talmud s. bei Clermont-Ganneau und Prince; ähnliche sprichwörtliche Redensarten liegen überhaupt nahe, vgl. Hi 31 6). Schliesslich wird mit Haupt anzunehmen sein, dass das erste מְנֵא als Part. pass. zu fassen ist = *gezählt*, was den Sinn hat: *Man zählte* resp. *die Rechnung wies auf: Eine Mine, ein Schekel und [zwei] Halbminen;* das war das Ergebnis der Abrechnung mit Babel.

Die Deutung v. 26-28 hält den Hauptgedanken fest, bezieht die Inschrift aber spec. auf Belšaṣṣar, indem sie in Wortspielen die einzelnen Bestandteile derselben auf sein Schicksal anwendet. **26** *Eine Mine* das bedeutet: *Gott*

hat die Tage *deines Reiches gezählt und es preisgegeben* (vgl. הַשְׁלִים Jes 38 12). **27** *Ein Schekel: Du bist gewogen* (תְּקִלְתָּא = Pĕʿil 2. pers. masc. sing.) *in der Wage* (l. trotz Baer-Delitzsch und Ginsburg מֹאזַנְיָא, da der Singular wohl nur auf einer massor. Schrulle beruht, die daran dachte, dass der gewogene Gegenstand nur in einer Schale lag) *und* חַסִּיר mangelhaft, also *zu leicht erfunden* (l. וְהִשְׁתְּכַחְתְּ); vgl. Hi 31 6. **28** mit doppelter Anspielung: *Eine Halbmine: Dein Reich ist zerteilt* (פְּרִיסַת wie יְהִיבַת = Pĕʿil 3. pers. fem. sing.) *und den Medern und Persern gegeben.*

29 bis 6 1: **Die Belohnung Daniels und die Verwirklichung seiner Deutung.** Was Belšaṣṣar befiehlt, ersieht man aus der sofort erzählten Ausführung seines Befehls; vgl. zu dieser v. 7. Über הַכְרִזוּ vgl. zu 3 4; zu תַּלְתָּא, das hier adjektivisch neben שַׁלִּיט steht, also nicht stat. emph. ist, s. zu v. 7 und v. 16. **30** Summarische Angabe über den Tod Belšaṣṣars (dessen Name hier fehlerhaft geschrieben ist, s. v. 1 und 1 7); vgl. dazu Vorbem. S. 35. **6 1** ist der notwendige Abschluss des Abschnitts vgl. die Meder 5 28. קַבֵּל (das einzige Beispiel eines Paʿʿil mit e) hat nicht blos den Sinn von *übernehmen* = Belšaṣṣars Nachfolger sein, sondern bedeutet prägnant: *von Gott erhalten,* denn Gott *vergiebt* das Reich vgl. יהיבת 5 28. Woher der Verf. die 62 Jahre hat, wissen wir nicht; LXX giebt keine Zahl, dafür aber eine doppelte Übersetzung von כבר שנין, nämlich πλήρης τῶν ἡμερῶν und ἔνδοξος ἐν γήρει (Michaelis). Über *Darius den Meder* s. Vorbem. zum nächsten Abschnitt.

VI. Darius' Religionsedikt und Daniels wunderbare Rettung aus der Löwengrube

Cap. 6 2–29.

Der Unterschied zwischen dem Abschnitt 6 2–29 und seinem Gegenstück 3 1–30 ist hauptsächlich der, dass hier zur Ausübung der von der jüdischen Religion geforderten Gebräuche ermuntert, dort vor der Teilnahme an heidnischem Kultus gewarnt wird. Die beiden Stücke ergänzen sich somit als positive und negative Seite zu der einen Mahnung, in allen Lagen der väterlichen Religion treu zu bleiben. Oder, wenn man will, kann man auch sagen, dass 6 2–29 eine Steigerung von 3 1–30 sei, gerade wie 5 1–6 1 von 3 31–4 34. Jedenfalls schliesst der geschichtliche Teil des Buches mit unserer Erzählung gut ab, denn sie fasst zusammen, was der Verf. seinen Lesern sagen will: Haltet fest an eurer wahren, dem Heidentum so weit überlegenen Religion und scheut euch nicht, jederzeit euch zu derselben zu bekennen!

Zur Erklärung der Ähnlichkeiten von Cap. 3 und Cap. 6 selbst im Ausdruck (vgl. 3 12 mit 6 14; 3 25 mit 6 24; 3 28 mit 6 23) braucht man nicht seine Zuflucht zu der Vermutung zu nehmen, dass „die Überlieferung sich gespalten habe“ (Behrmann). Wahrscheinlich hat man sich im Volke noch manche andere Beispiele von Errettung treuer Bekenner erzählt, die uns nicht aufgezeichnet sind. Im Übrigen hat der Verf. an der Gestaltung unseres Capitels selber grossen Anteil; denn die vielen Schwierigkeiten, die Cap. 6 bietet, heben sich nur, wenn man an den Zweck des Verf. denkt, z. B. versteht man erst dann, warum Darius vor dem Erlass seines Ediktes Daniel nicht frägt, ferner wie Darius überhaupt ein solches Edikt erlassen konnte, das für dreissig Tage verbot, an irgend jemand, sei es Gott oder Mensch, ausser an den König selber sein Gebet zu richten.

Dem Capitel fehlt auch jede historische Grundlage. Einen Meder Darius, der in Babel zwischen dem letzten babylonischen König und dem Perser Cyrus geherrscht hätte,

giebt es nicht. Alle Versuche, doch noch einen historischen Kern, wenn auch in arger Entstellung, nachzuweisen, sind misslungen; denn auch die komplizierte Annahme BEHRMANNS u. a., dass die „Überlieferung Nichtzusammengehöriges konfundiert“, indem sie Darius, den Vater des Xerxes, den sie zudem zu einem Sohne desselben macht (9 1), einmal als Meder fasst, dann ihn, weil auch er, allerdings erst bei einem Aufstand im Jahre 520, Babel erobert hat, vor Cyrus setzt und schliesslich ihn noch mit dem persischen Statthalter von Babylon Gobryas zusammenwirft, ist geradezu das Eingeständnis des Nichtvorhandenseins einer historischen Grundlage. Der Ursprung der Angabe, dass ein medischer König nach dem Untergang des babylonischen Reiches die Welt regierte, beruht vielmehr einerseits auf der Vorstellung, dass das medische Reich, von dessen einstiger Existenz man wusste, ebenfalls ein weltumfassendes gewesen sei, und andererseits auf dem Verf. wohlbekannten Stellen des AT's, in denen gesagt ist, dass die Meder Babel erobern werden (Jes 13 17 Jer 51 11 28). S. hiezu bes. auch BEVAN.

2—10 Der Erlass des Religionsediktes. 2 שְׁפַר קֳדָם wie 3 32. אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא *Satrapen* s. 3 2. Nach HERODOT III 89 ff. zerfiel das Reich in 20 Satrapieen; Est 1 1, sowie III Esr 3 2 u. Zus. zu Est 2 1 5 1, werden 127 Provinzen gezählt, diesen entsprechen unsere 120 Satrapen, die dann nur die Bedeutung von Provinzvorstehern haben. 3 Dass die Institution der 120 Satrapen und der drei Oberbeamten (vgl. 5 7) eine durchaus neue sei, ist nicht gesagt; Darius gefiel es, die Einrichtung der Triumvirn Belšaṣṣars beizubehalten. עֵלָּה מִן *höher als, über* (auch auf Inschriften nachgewiesen, = targ. עֵיל מִן) ist Gegensatz zu ארעא מִן 2 39. סָרְכִין wird eher persisch (ANDREAS) als arabisch (BEHRMANN) sein; im Targ. steht es für שֹׁטְרִים, hier ist es von den *höchsten Aufsehern,* den *obersten Beamten,* gebraucht, denen die Satrapen *Rechenschaft geben* (יָהֵב טַעְמָא, vgl. 2 14 und Prv 26 16) müssen; 'וּמַלְכָּא וגו = *ne quid rex detrimenti capiat* (BEHRMANN). 4 Da Daniel *sich* vor allen *hervorthat* (מִתְנַצַּח), *ging der König mit dem Gedanken um* = עֲשִׁית, part. pass. mit aktiver Bedeutung wie im Syr. häufig z. B. *dᵉkhīr eingedenk,* vgl. unser *gesonnen, bedacht sein.* 5 עִלָּה ist vorangestelltes Objekt von לְהַשְׁכָּחָה und bedeutet *Ursache, Schuld,* wie τὸ αἴτιον im NT vgl. Act 19 40 Lk 23 4 14 22. Dem מִצַּד מַלְכוּתָא *von seiten der Regierungsgeschäfte*, des Verhaltens in Sachen des Staates, steht בְּדָת אֱלָהֵהּ *in Sachen der Religion* gegenüber (v. 6). שְׁחִיתָה s. 2 9; מְהֵימַן s. 2 45; שָׁלוּ *Nachlässigkeit* vgl. 3 29. עֲלוֹהִי, *gegen, wider ihn,* ist bestimmter als blosses לְ, vgl. 'לְדָ *an Daniel* v. 5ᵃ 6ᵃ. 6 Das Perf. nach לָהֵן hat den Sinn des Fut. exact., wie im Hebr. nach כִּי אִם, vgl. Gen 32 27 und s. m. Gr. § 100 b. Zu הַשְׁכַּחְנָא ist das Obj. עִלָּה leicht zu ergänzen. Zu דָּת אֱלָהֵהּ vgl. zu v. 5 und s. Esr 7 25; *Gesetz Gottes* ist soviel wie *religiöse Satzung, Sitte,* also = *Religion* überhaupt zu einer Zeit, wo das Gesetz die Hauptsache in der Religion ausmachte. 7 הַרְגִּשׁוּ mit folg. עַל wie in Targ. Rt 1 19 = *in Aufregung zu jmd zusammenlaufen*, also hier: *in grosser Eile und Aufregung beim König sich zusammenfinden.* 8 *Sämtliche Beamten* אִתְיָעַטוּ haben sich beraten (vgl. Ps 83 4) und haben sich dahin geeinigt, *sind übereingekommen* לְקַיָּמָה קְיָם מַלְכָּא d. h. nicht: eine königliche Verordnung zu erlassen (das könnten sie nicht und der König erlässt sie nachher selber v. 9 f.), sondern, wie ROSENMÜLLER, HITZIG, MEINHOLD richtig verstehen: *dass der König eine Verordnung erlasse und ein Verbot aufstelle:* מַלְכָּא ist Subj. des Inf. לְקַיָּמָה, steht aber erst am Ende, um לְקַיָּמָה קְיָם nicht auseinander zu reissen

(entsprechend dem לִתְקָפָה אֱסָר), vgl. ähnliche Konstruktion im Hebr. z. B. Jes 5 24 s. Ges.-Kautzsch[26] § 115k; übrigens heisst das Verbot auch v. 13 *das Verbot des Königs,* was für, nicht gegen die Fassung von מַלְכָּא als Subj. zu לְקַיָּמָה spricht. Das Religionsedikt soll jedes Gebet verbieten, das nicht an den König gerichtet ist; er will also dreissig Tage allein als Gott verehrt sein. LXX lässt וֶאֱנָשׁ aus, sie kann sich in einer jüdischen Schrift die Rede von einem Gebet an Menschen nicht denken; höchstens ein unsinniger König wird sich zum Gott aufwerfen wollen. Diese Auslassung gehört in eine Kategorie mit den Säuberungen, die LXX auch 5 2 und 5 16 (s. dort) vornimmt. *Die Löwengrube* (אַרְיָוָתָא, plur. von אַרְיֵה 7 4 wie כָּרְסָוָן von כָּרְסֵא, im Syr. mit kurzem *a* nach *j*: *arjavā tha*) hat nach v. 18 eine verschliessbare Öffnung; ob man sie sich wie eine Cisterne (vgl. Gen 29 2) oder wohl eher nach Art der Löwengruben des Kaisers von Marokko oder des Berner Bärengrabens als eine grosse, in der Erde ausgeworfene Vertiefung (etwa mit einem unterirdischen verschliessbaren Zugang) zu denken habe, bleibt ungewiss. Im Übrigen liegt dieser Nachricht offenbar eine Erinnerung daran zu Grunde, dass sich die assyrischen und persischen Könige in Zwingern oder wohlverschlossenen Tiergärten (παράδεισος) Löwen hielten, um gelegentlich auf die Löwenjagd zu gehen. **9** Nach לְקַיָּמָה קְיָם würde man mit Hitzig, Meinhold das Pa. תְּקַיֵּם für das Haph. תְּקִים lesen, wenn nicht v. 16 deutlich ebenfalls Haph. stände. דִּי לָא (final = ὅπως μή Theodotion, wie 2 18) *damit es unwiderruflich sei* selbst für den König (v. 16), *nach dem persischen und medischen Gesetze, das unabänderlich ist,* nicht ausser Kraft treten kann, לָא תֶעְדֵּא = dem hebr. וְלֹא יַעֲבוֹר in Est 1 19, vgl. ferner Est 8 8. **10** *Die Schrift und das Verbot* wird soviel besagen wie: die Schrift, welche das Verbot enthielt = *die Schrift mit dem darin enthaltenen Verbot,* wie Jer 36 27: die Megilla mit den darauf verzeichneten Worten. Schwerlich darf man קְיָמָא für כְּתָבָא vermuten.

11–18 Daniel wird wegen seines treuen Festhaltens am jüdischen Glauben in die Löwengrube geworfen. **11** כְּדִי, *sobald als,* temporal wie z. B. 3 7. *Und er hatte offene Fenster in seinem Obergemach* (עִלִּיתֵהּ ist nicht, wie in m. Gr. § 87d angegeben ist, mit ־ִית gebildet, sondern *kittīla*-Form) *in der Richtung nach Jerusalem* ist parenthetische Beschreibung seiner Wohnung; einfachere Leute mussten sich mit einer blossen Hütte oder noch weniger auf dem Dache begnügen vgl. Jdt 8 5 Act 10 9. Unter כַּוִּין (Sing. כַּוָּה, stat. emph. כַּוְּתָא in Targg. und im Syr.) hat man sich *Gitter* (vgl. Prv 7 6) oder eine Art Jalousien zu denken, die man aber öffnen konnte. Die *Richtung* des Betenden, der sich natürlich nach der Stätte seines Gottes wandte (vgl. das Schwingen der Hand in der Richtung auf die heilige Stätte II Reg 5 11) *nach Jerusalem,* resp. dem Tempel daselbst, ist, durch die Centralisation des Kultus vorbereitet, im Exil üblich geworden vgl. I Reg 8 44; diese Orientierung ist von da an Sitte geblieben, vgl. Tob 3 11 III Esr 4 58; Muhammed hat sie anfangs von seinen Gläubigen verlangt, bis er dann beim Bruch mit den Juden die Kibla nach Mekka einführte, und dass auch die Christen die alte Sitte befolgten, zeigt sich noch darin, dass das Chor unserer Kirchen in der Regel nach Osten gelegen ist. *Dreimal* (זִמְנִין von זְמַן eigentl. *Zeit,* vgl. auf dem

palmyr. Zoll- und Steuertarif Z. 6 זבנין שגין griech. πλειστάκις) *täglich kniete er* zum Gebet *nieder* (l. הֲוָא בָּרֵךְ, nicht 'הוּא ב, wie nach anderer Lesart GINSBURG vorzieht; denn es handelt sich um eine dauernde Gewohnheit). Die Sitte, *dreimal täglich zu beten*, ist wohl auch Ps 55 18 bekannt; denn die Gebetszeiten sind Morgens, Nachmittags und Abends, sie sind nach dem Satz der Rabbinen den täglichen Opfern (dem Morgenopfer, dem Nachmittagsopfer um die neunte Stunde und dem Abendopfer) entsprechend verordnet und sollen von den Erzvätern herrühren (von Abraham das Morgengebet nach Gen 19 27, von Isaak das Minchagebet nach Gen 24 63 und von Jakob das Abendgebet nach Gen 28 11). Nach der Διδαχή 8 3 war dieser Brauch auch zu den ersten Christen übergegangen; vgl. SCHÜRER Gesch. des jüd. Volkes II³, 293, WEBER Jüd. Theol.² S. 40. Das *Niederknieen zum Gebet* ist auch I Reg 8 54 erwähnt, geschah aber nicht regelmässig vgl. I Sam 1 26, Gen 24 26, Neh 8 6 und II Sam 12 16. An die Verneigungen beim Gebet (bes. muslimische Sitte) erinnert der Ausdruck מְצַלֵּא (von צלא eigentl. *beugen*), der auch den Messalianern (= Euchiten) den Namen gegeben hat. מִן־קֳדְמַת דְּנָה, ebenso Esr 5 11 und ähnlich auf einer Sendschirli-inschrift. **12** Zu הַרְגִּשׁוּ s. v. 7; zu מִתְחַנַּן mit hebraisierendem *e* s. m. Gr. § 49f Anm. **13** vgl. v. 8f; גּוֹב hier plene geschrieben. **14** Die Hervorhebung der jüdischen Nationalität Daniels hat hier ihren guten Grund, vgl. 5 13; anders steht es 2 25. Zu v. 14ᵇ s. v. 11. **15** In בְּאֵשׁ עֲלוֹהִי dient עַל zur Bezeichnung der Affektion, die etwas *auf* jmd. ausübt, so auch bei טְאֵב v. 24 und bei שְׁפַר 4 24. בָּל, *Sinnen, Sorge*, kommt nur hier im Aram. vor, ist aber dem Syr. und Arab. geläufig. Zu לְשֵׁיזָבוּתֵהּ s. 3 15. מֶעָלֵי, wofür andre MSS unrichtig מֵעָלֵי lesen, BÄR-DELITZSCH sogar מַעֲלֵי setzt, entspricht vollständig hebr. מָבוֹא; denn aram. עַל (עֲלַל) ist = hebr. בּוֹא und, wie hier מֶעָלֵי (plur. constr. von מֶעָל), steht hebr. מָבוֹא gerne (z. B. Ps 104 19) vom *Untergang der Sonne* eigentl. vom Eingang in ihre Wohnung, in ihr Zelt (Ps 19 5). Die Schreibung mit ֶ statt ַ ist durchaus analog der Schreibung הֶעָלָה (Inf. Haph. von עלל) für הַעֲלָה. Für מִשְׁתַּדַּר *sich anstrengen, sich bestreben* (vgl. אֶשְׁתַּדּוּר, *Empörung, Aufruhr* Esr 4 15 19) kommt im targ. Aram. auch die Form mit ל vor: אשתדל, so auch in der Mischna הִשְׁתַּדֵּל (vgl. Pirḳē ʾĀbōt 2 5 4 15). Der Wechsel von ר und ל ist überhaupt ausserordentlich häufig; vgl. z. B. Beliar und Belial II Kor 6 15 und s. ZDPV 1880, 41 Anm. 2. **16** 'דָּת לְמ' וּפ = *ein* nicht: das *Gesetz der P. und M.* Zu der schnöden Vorstellung, welche die Grossen dem König machen, vgl. v. 9. **17** פְּלַח *verehren, dienen*, wie auf der Inschrift von Carpentras (c. 4. Jahrh. v. Chr.) פלחה *Verehrerin*. בִּתְדִירָא, wahrsch. abzuleiten von דור „sich im Kreise bewegen", steht auch Targ. Hab 1 17 für hebr. תָּמִיד, also = *ununterbrochen;* sonst fehlt gewöhnlich בְּ. Der König ist machtlos und in der Gewalt seiner Satrapen; aber Daniel steht in höherem Schutz. Die Erfüllung des teilnehmenden Wunsches des Königs beweist dies. **18** Über הַיְתִית vgl. zu 3 13. Für das singuläre שָׂמַת ist wohl שָׂמַת zu lesen, vgl. 3. pers. masc. sing. Peʿîl שִׂים 3 29 4 3. Zur Konstruktion der *Löwengrube* (גֻּבָּא) vgl. v. 8. Nach den besten MSS ist mit BÄR-DELITZSCH עִזְקָת plur. constr. *die Siegelringe* zu lesen. Siegelringe kamen im Altentum überall vor, vgl. schon Gen 38 18 und s. BENZINGER Ar-

chäol. § 16 4 (S. 106) und § 36 3 (S. 258—261); zufällig ist uns auch das Siegel Darius I. (nicht: des Meders) bekannt, das ihn merkwürdigerweise gerade auf der Löwenjagd darstellt, vgl. die Abbildung bei Justi Gesch. des alten Persiens S. 112. Die *Versiegelung* geschah, *damit* (דִּי לָא final, wie v. 9) keine Einmischung von unberufener Hand erfolge, also es *in Bezug auf Daniel* (= בְּד׳) bei der von König und Granden herbeigeführten Sachlage bleibe, vgl. die ähnliche Situation Mt 27 66. Im Sinne des Autors muss natürlich diese Massregel dazu dienen, dass amtlich konstatiert werde, wie Gott ohne irgend ein Eingreifen von Menschenhand seinen Diener rettete. צְבוּ ist in ganz allgemeinem Sinne zu verstehen = *Angelegenheit, Sache,* mit לָא ist es geradezu = *nichts,* vgl. den Plur. צבותא in dem palmyr. Zoll- und Steuertarif = *Gegenstände, Angelegenheiten* griech. ζητήσεις; denselben Bedeutungsübergang haben aram. שְׁאֵלְתָא 4 14 und hebr. חֵפֶץ Koh 3 1 5 7 etc. durchgemacht.

19—25 Die wunderbare Rettung Daniels und die Bestrafung der Feinde. **19** בָּת *übernachten* wird ein von בית denominiertes Verb sein, wie arab. *bāta;* טְוָת, *in Fasten,* ist adverbiell gebrauchter Stat. abs. eines femininen Subst., der in altertümlicher Weise das ת bewahrt, vgl. ebenso תְּנְיָנוּת Dan 2 7; für das Syr. s. Nöldeke Syr. Gr. § 155. Die Bedeutung von דַּחֲוָן ist unbekannt; man hat schon alles Mögliche darunter verstanden: Speisen (ἐδέσματα Theodotion, Pesch.), Musikinstrumente (Rabbinen), Weihrauch (Rosenmüller) und Konkubinen (Bertholdt). Vielleicht bezeichnet es in der That irgend eine Art Speise; andernfalls wird man mit Bevan die Lesung וּלְחֵנָן *und Konkubinen* vorziehen, da solche nach 5 2 an orientalischen Höfen nicht fehlen. Zu v. 19b vgl. 2 1 und für den Gebrauch von עַל vgl. auch v. 15. Die Überlieferung in Bezug auf die Schreibung von שִׁנְתֵּהּ schwankt; doch wird Dagesch in נ richtig sein, weil das Syr. ebenfalls diesen Konsonanten schärft, wahrscheinl. um den Schein der Dreilautigkeit herzustellen, vgl. auch שִׁינְתָא, als Variante zu Targ. Gen 2 21 von Merx (Chrestom. S. 62) angeführt. **20** בְּנָגְהָא verrät sich durch seine Stellung hinter dem Verb als erklärende Glosse zu dem dasselbe bedeutenden בִּשְׁפַּרְפָּרָא *bei Morgenhelle* vor dem Verb; LXX begnügt sich auch mit dem einen Ausdruck πρωί. **21** Zu עֲצִיב *betrübt, kläglich* vgl. das Verb עֲצַב im Pi. = *betrüben* in Jes 63 10 und בְּקָל עֲצַב im Targ. Est 4 1. Die Entfernung des לְ von לְדָנִיֵּאל (v. 21b), die Nestle Margin. S. 41 vorschlägt, macht die Erzählung durch die Wiederholung des Namens nicht nur lebendiger, sondern auch korrekter, da Darius, ehe er bei der Löwengrube angelangt ist, Daniel nicht sehen kann. Im weiteren vgl. v. 17. **22** מַלֵּל עִם = hebr. דִּבֶּר אֶל־, wie Onkelos Ex 6 29 dreimal in einem Verse. **23** Das Wort זָכוּ, die religiöse *Reinheit, Lauterkeit,* hat später in der jüd. Theologie eine grosse Rolle gespielt; denn aus der *Reinheit* der Frommen ist das *Verdienst* derselben, das sog. Verdienst der Väter זְכוּת אָבוֹת, geworden, woraus sich dann bei den Christen die Lehre vom Thesaurus operum supererogationis ergab, vgl. m. Comm. zu Jes 63 16. Auch seine politischen Pflichten hat Daniel ganz erfüllt, eine Bemerkung, die gewiss sagen will, dass der echte Jude auch ein guter Unterthan sei. **24** Zu טְאֵב עֲלוֹהִי vgl. בְּאֵשׁ עֲלוֹהִי v. 15. Zu הַנְסָקָה für הַסָּקָה s. zu 2 25; zu dem Hoph. הֻסַּק vgl. m. Gr. § 62b. Die völlige Unversehrtheit des Gläubigen

wird ausdrücklich konstatiert. **25** Die Feinde Daniels werden von den Löwen nicht geschont; die Strafe trifft nicht nur sie persönlich, sondern alle ihre Familienglieder gemäss der alten Auffassung von der Solidarität der Blutsgenossen (s. zu Dtn 24 16 und vgl. Zus. zu Est 3 13 Z. 20 f. und zu 8 13 Z. 34). Für הַיְתִיו und רְמוֹ wird man die passiven Formen הֵיתִיו und רְמִיו lesen; der Subjektswechsel ist zwar bes. bei dem Gebrauch des aktiven Plurals für das unbestimmte „man" nicht zu hart, aber אִנּוּן bezeichnet sonst nie das Obj. im Bibl.-Aram. (so auch Bevan). לָא מְטוֹ . . . . עַד דִּי שׁ' wörtlich: *nicht erreichten sie . . . . bis die Löwen* etc. = *noch nicht hatten sie erreicht . . . . da fielen die Löwen schon über sie her;* zu שְׁלֵט בְּ in diesem Sinn vgl. Est 9 1.

26—29 Der neue Erlass des Königs anerkennt die wunderbare Macht des Gottes Daniels. Das Edikt setzt sich fast nur aus Wendungen früherer Capp. zusammen, vgl. 2 44 3 31–33 5 19; die Quintessenz des Cap., zugleich die des ganzen geschichtlichen Teiles des Buches, ist auch hier in metrischer Form (s. v. 27b 28a) gegeben, wie z. B. 4 34. Zu **26** s. 3 31. **27** Zu דָּחֲלִין, gebraucht von der Gottesfurcht, vgl. דחלי אלהיא auf einer palmyr. Inschrift vom Jahre 139 n. Chr. (De Vogüé La Syrie Centrale No. 1 Z. 3). In dem langzeiligen Distichon v. 27b ist für den Sinn מַלְכוּ vor דִּי לָא zu ergänzen: *Er ist der lebendige Gott und bleibt in Ewigkeit Und sein Reich ist unzerstörbar und seine Herrschaft ohn' Ende;* עַד־סוֹפָא, eigentl. *bis an das Ende* während, hat hier, wie auch 7 24, den Sinn von *definitiv, endgiltig, ewig.* **28** Zu dem Distichon tritt v. 28a noch ein Hexameter (s. zu Jes 26 1–19), wenn man nicht lieber darin ein Tristichon aus kurzen zweihebigen Zeilen sehen will: *Er kann erretten und befreien, thut Zeichen und Wunder am Himmel und auf Erden.* Ausserhalb der metrischen Form steht v. 28b, der an den Beweis für die Wahrheit von v. 28a erinnert: an die Rettung Daniels מִן־יַד אַר', wobei der Leser nicht nur an das allgemeine *aus der Gewalt,* sondern an das bestimmtere *aus der Tatze des Löwen* (I Sam 17 37) erinnert wird. **29** Abschliessende Meldung über das von da an ungestörte Glück Daniels. הַצְלַח, hier intrans. = *Glück haben;* zu dem transit. Gebrauch vgl. 3 30.

B. Die Gesichte Daniels

Cap. 7—12.

I. Das Traumgesicht von den vier Weltreichen und der Aufrichtung des messianischen Reiches

Cap. 7.

Der zweite Teil des Buches enthält (im Unterschied von dem ersten): Gesichte, aber Gesichte Daniels und nicht des Verfassers. Dieser will auch in dem zweiten Teil nur als Berichterstatter gelten, wie die einführenden Verse 7 1 und 10 1 zeigen und wogegen das Fehlen einer solchen Einführung vor dem zweiten und dritten Gesicht Cap. 8 und 9

nichts beweist. Aber aus dieser Form der Darstellung ist nicht zu schliessen, dass die Capp. auf schriftliche Aufzeichnungen Daniels zurückgehen; im Grunde ist doch der Berichterstatter auch der Verf., der, wie schon der geschichtliche Teil uns lehrte, von der aussergewöhnlichen Seherkraft Daniels durch die Tradition unterrichtet war, und es gehört zur schriftstellerischen Einkleidung, dass der Seher Daniel als selbst seine Gesichte erzählend eingeführt wird. Der Verf. verfolgt im zweiten Teile denselben Zweck, wie im ersten: er ermuntert und ermahnt seine Volksgenossen zum treuen Festhalten an ihrem Glauben durch die bestimmte Weissagung vom Siege der jüdischen Religion und von der Nähe des herrlichen Heils. Deutlich tritt dabei, wie in seinen geschichtlichen Darstellungen, hervor, dass alles mit direkter Beziehung auf die makkabäische Zeit gesagt ist und dass ihn nicht die Ereignisse der exilischen Periode, sondern die Erlebnisse der Juden unter Antiochus Epiphanes auf das Tiefste bewegen.

Die Vision des 7. Cap. hat grosse Ähnlichkeit mit dem Inhalt des Traumes Nebukadreṣṣars im 2. Cap. Die Unterschiede erklären sich einerseits daraus, dass dort der Beherrscher des heidnischen Weltreichs, hier der Vertreter der Getreuen des jüdischen Volkes die Offenbarung erhält, andrerseits daraus, dass jetzt immer genauer und bestimmter die Schicksale der Heiligen der letzten Tage ins Auge gefasst werden sollen. Dort sind daher nur in grossen Zügen die Reihenfolge der Weltreiche und die Aufrichtung des ewigen Reiches Gottes geschildert, hier handelt es sich hauptsächlich um eine eingehendere Darstellung des vierten Reiches und des darauffolgenden Reiches der „Heiligen Gottes", damit die Leser verstehen, dass es ihre Zeit angehe, und damit sie ausharren und festbleiben im Glauben des Verf., dass das Heil, somit auch das Ende ihrer Leiden, nahe sei.

Im Allgemeinen kann über die Deutung kein Zweifel sein: die vier Reiche sind wie in Cap. 2 das babylonische, das medische, das persische und das griechische; denn die sonderbare Annahme von de Lagarde (Götting. gel. Anzeigen 1881, 497–520), dass das Cap. im Jahre 69 n. Chr. entstanden sei und auch vom römischen Weltreich spreche, ist durchaus unbegründet. Das *kleine Horn* (v. 8. 21. 24) ist ohne Frage Antiochus Epiphanes. Diese jetzt sozusagen allgemein anerkannte Erklärung vertrat bereits Porphyrius (gest. 305 n. Chr.) und muss auch den Juden des 4. Jahrh. n. Chr. bekannt gewesen sein, denn nur von ihnen kann sie Ephräm Syrus haben, der „durchaus unfähig war, sie selber zu finden" (Bevan). Über die Deutung des Einzelnen, bes. über die Fragen, welche sich an die *„zehn Hörner"* des vierten Tieres und an den *einen, der einem Menschen glich*, knüpfen, s. unten die Auslegung.

Wie bei den geschichtlichen Darstellungen, so schöpft der Verf. auch hier aus der alten Überlieferung. Sah ein Dtjes in den Thaten Gottes bei der Befreiung des Volkes aus Ägypten und beim Kampf der Urzeit mit den Chaosungeheuern einen Beweis der gewaltigen Macht (s. zu Jes 43 19 50 2 f. 51 9–11), die Gott in neuen Thaten herrlich bekunden wird, so fand man bald in den Ereignissen jener Zeit die Geschicke der Endzeit präfiguriert (s. zu Jes 31 8 37 36), und hier verwendet nun der Verf. die Elemente des alten Schöpfungsmythus zur Schilderung seines Gesichtes von den letzten Zeiten. Vgl. über diese Elemente bes. Gunkel Schöpf. und Chaos S. 323—335.

1 Die Einführung. Wenn nach Regierungsjahren Belšaṣṣars (zu der Schreibung בֵּלְאשַׁצַּר s. zu 1 7) datiert wird (s. 8 1: das dritte Jahr), so zeigt sich, dass der Verf. Belšaṣṣar als wirklichen Regenten angesehen hat (s. Vorbem. zu 5 1–6 1). Eine blosse Mitregierung ist ausgeschlossen. Die Annahme, dass die hinter die Zeit von Cap. 6 zurückführenden Daten 7 1 8 1 auf eine ursprünglich andere Reihenfolge: Cap. 5. 7. 8. 6. 9, hinweisen, verkennt die beabsichtigte Anordnung des Buches in zwei Teile nach dem verschiedenen Inhalt (s. Vorbem. zu Cap. 7). Die Worte *und Gesichte seines Hauptes auf seinem Lager* wird man gegen m. Gr. S. 37* als nähere Spezifikation zu חֵלֶם halten können (Bevan), vgl. auch 2 28. רֵאשׁ in dem Ausdruck רֵאשׁ מִלִּין bedeutet *Summe, Zusammenfassung*, also ist רֵאשׁ מִלִּין = *das Wesen der Sache,*

ein getreues, genaues Referat (gab er), vgl. zu רֵאשׁ Ps 139 17 und bes. Ps 119 160 רֹאשׁ דְּבָרְךָ *das Wesen deines Wortes (ist Wahrheit).*

2—8 Die vier Tiere. **2** Die in LXX und bei Theodotion fehlenden Worte עָנֵה דָנִיֵּאל וְאָמַר, die besser eine Rede, als einen schriftlichen Bericht einleiteten, betrachtet auch Bludau als eine Glosse. Zu dem temporalen עִם vgl. 3 33; zu אֲרוּ (nur in Cap. 7, doch s. 7 8) s. 2 31. מְגִיחָן, das gewöhnlich im Sinne von *losbrechen* gefasst wird, versteht man besser mit Bevan = *erregen,* wie in der targumischen Verbindung mit קְרָבָא *(Krieg erregen* z. B. Targ. zu Cnt 7 13–8 5). Die blosse Ergänzung dieses Wortes auch hier (Behrmann = *einen Vorstoss machen*) ist durch Targ. Jos 23 3 (מְגִיחַ לְכוֹן = „für euch kämpfend“) nicht genügend begründet; viel näher liegt die Vergleichung dieses Verbs in Hes 32 2 Hi 38 8 40 23, und nach Mch 4 10 Hi 38 8 kommt מְגִיחָן dem Sinne von *kreissen machend* gleich. Denn wie יַמָּא רַבָּא hier nicht geographisch, sondern „mythologisch“, wie z. B. Jes 51 10 Ps 74 13 f., zu fassen ist, so weist die ganze Schilderung von v. 2 auf Elemente der alten mythologischen Kosmogonie zurück, die von frühester Zeit an nicht nur in Babylonien, sondern auch im Westen Asiens bekannt war. Zu den *vier Winden des Himmels* vgl. phöniz.: Wind Kolpia (רוּחַ כָּל־פֵּאָה „Wind von jeder Seite“ Bevan) = Vater der Welt, ferner Gen 1 2 (s. dort); zu der ganzen Kosmogonie vgl. Holzinger KHC Gen S. 19—24 und auch Gunkel a. a. O. **3** Der Zusammenhang mit der alten „Mythologie“ macht es unwahrscheinlich, dass die Darstellung der verschiedenen Reiche durch Tiere auf die Symbolisierung der Länder nach in ihnen vorkommenden charakteristischen Tieren zurückgehe; man vgl. vielmehr mit Gunkel a. a. O. S. 329 zu den *Tieren, die aus dem Meere hervorsteigen* Jes 27 1 Henoch 60 7 (κήτη) Apk Bar 29 4 Apk Esr 6 49 f. In ihrer Verschiedenheit symbolisieren sie verschiedene Reiche. **4** *Der Löwe mit Adlerschwingen* (גַּף zurückgehend auf die Grundform *gadp* cf. targ. גַּדְפָּא) repräsentiert das babylonische Reich; wie 2 32 38 das edelste Metall, so stellen es hier die königlichen Tiere: Löwe und Adler dar, vielleicht mit Erinnerung an die babylonischen Bilder geflügelter Löwen. Die weiteren Prädikate des Tieres sollen nach manchen Auslegern den Niedergang der babylonischen Macht andeuten: von seinem hohen Fluge soll es auf die Erde (עַל־רַגְלַיִן, das dem Sinne nach nicht als Dual, sondern = „auf die vier Füsse“ zu nehmen sei) gesetzt werden und statt des Löwenmutes nur einen Menschenmut (s. II Sam 17 10) erhalten. So erklärt auch Behrmann; aber die Deutung von עַל־רַגְלַיִן und von לְבַב אֱנָשׁ ist so gesucht, wie die Annahme, נְטִילַת gehe auf die Leichtigkeit, mit der das babylonische Reich weggeschafft werde; zudem gehörte eine Aussage dieses Sinnes an das Ende. Nicht auf den Niedergang der babylonischen Macht, sondern auf die Erlebnisse Nebukadressars (Cap. 4), der hier, wie 2 38, mit dem babyl. Reiche identisch ist, bezieht sich die Schilderung (so Hitzig, Ewald, Bevan u. a.): Die Anzeichen der heidnischen Macht (die Schwingen des Adlers und der tierische Gang) verschwinden, Nebukadressar ist geheilt von seiner heidnischen Überhebung und ein höherer Verstand (als der der Tiere): *Menschenverstand* = לְבַב אֱנָשׁ ist ihm gegeben vgl. bes. 4 22 28 31. Demnach ist רַגְלַיִן auch dem Sinne nach Dual und נְטִילַת מִן־א׳ bezeichnet die Ein-

leitung zu dem aufrechten Gang. Zu dem Hoph. הֳקִימַת (v. 5 ׳הֳקָ geschrieben) vgl. m. Gr. § 63h. Nach der syr. Übersetzung ist man versucht für das Hoph. das Pĕʿal zu lesen: כֶּאֱנָשָׁה קָמַת ***es stand wie die Menschen auf zwei Füssen.*** אֱנָשָׁה bedeutet: *die Menschen insgesamt, die Menschheit,* אֱנָשׁ *irgend ein Mensch, jeder Mensch,* בַּר אֱנָשׁ *ein einzelner Mensch, ein menschliches Individuum,* und בַּר אֱנָשָׁא *ein bestimmter einzelner Mensch, ein bestimmtes Individuum.* **5** Das medische Reich erscheint in der Gestalt eines *Bären* (eins von den beiden gleichbedeutenden Wörtern אָחֳרִי und תִּנְיָנָה kann Glosse sein, aber vielleicht eher אָחֳרִי mit Theodotion und Pesch., als תנינה mit LXX und Behrmann), der einmal *nach der einen Seite aufgerichtet ist*; der Sinn wird nicht verständlicher, wenn man הֳקָמַת (s. zu v. 4) als Haph. nimmt: er richtete eine Seite auf; wahrscheinlich soll die Inferiorität des medischen Reiches (vgl. 2 39) damit angedeutet sein, dass der Bär nur halb sich aufgerichtet hat, vgl. auch קוּמִי v. 5b. Das Sätzchen als Glosse zu betrachten zu v. 4, ist schwerlich richtig, denn חַד verbietet doch wohl die Übersetzung: es wurde bei Seite gestellt, die ihm dann Behrmann geben will. Auch die *drei* Rippen sind nicht verständlich, im übrigen aber ist klar, dass die Gefrässigkeit des Tieres hervorgehoben werden soll, das schon drei Rippen im Maule hat und den neuen Befehl erhält: *Auf! friss viel Fleisch!* vgl. die Zerstörungslust der Meder Jes 13 17 Jer 51 11 28. **6** Das persische Reich stellt ein *Panther* mit vier Flügeln und vier Köpfen dar. Die *vier Flügel an seinen Seiten* (גַּבַּיהּ von גַּב, Grundform *ganb, Seite*) bedeuten die nach allen vier Richtungen sich erstreckende Macht des persischen Reiches und die *vier Köpfe* die vier persischen Könige, s. zu 11 2. Hatte das medische Reich hauptsächlich nur zerstört, so war das persische da zum Regieren auf Erden, vgl. שָׁלְטָן יְהִיב לַהּ und 8 4.

Das griechische Reich wird ausführlicher **7 8** dargestellt, weil darauf am meisten ankommt (s. Vorbem.). Mit einem besondern Tier lässt es sich nicht vergleichen, es hat einen zu furchtbaren Charakter, gleicht eigentlich am ehesten einem rechten Chaosdrachen. Dass das griechische Reich diesen Eindruck hinterliess, wird einerseits den gewaltigen Niederlagen, die die Perser durch Alexander erlitten, andererseits der Umgestaltung, die der Orient durch die griechische Eroberung erfuhr, zuzuschreiben sein; dieser Eindruck wird aber auch durch die Behandlung, die die Juden von den Syrern erlebten, wach gehalten sein. Zu אֵימְתָנִי fem. von אֵימְתָן s. m. Gr. § 87 c d. Es ist möglich, dass nach v. 19 mit Ewald und von Gall hinter den *Zähnen von Eisen* die *Klauen von Erz* zu ergänzen sind, da die folgenden Verba darauf hindeuten (*Fressen* und *Zermalmen* auf die *Zähne*, dagegen *Zertreten* auf die *Klauen*). Gerade in dieser Zertrümmerung der früher bestehenden Staaten und der ganzen neuen politischen Gestaltung des Orients bezeugte sich das griechische Reich als *verschieden von allen früheren.* *Die zehn Hörner* sind zehn Könige (v. 24) und zwar wie die vier Köpfe am Panther nach einander aufstehende Könige.

Da ohne jeden Zweifel das kleine Horn, das *zwischen* den zehn d. h. nach ihnen (s. v. 24) aufschoss (v. 8), Antiochus Epiphanes ist, und mit dem vierten Tiere nur das griechische Reich gemeint sein kann, so müssen die *zehn Hörner* zehn Vorgänger des

Antiochus Epiphanes sein. Da man Alexander den Grossen kaum als ausser der Reihe stehend betrachten darf (8 5 ist er sicher durch *das grosse Horn* bezeichnet), erhält man folgende zehn Namen: 1) Alexander der Grosse (336–323 v. Chr.), 2) Seleukus I. Nikator (312–280), 3) Antiochus I. Soter (280–261), 4) Antiochus II. Theos (261–247), 5) Seleukus II. Kallinikus (246–226), 6) Seleukus III. Keraunus (226–222), 7) Antiochus III. der Grosse (222–187), 8) Seleukus IV. Philopator (186–176), 9) Heliodorus (176) und 10) Demetrius I. Soter (176). Das ist die übliche Auffassung (Hitzig, Cornill und die meisten neueren Kritiker); wer dagegen Alexander den Grossen nicht mitrechnen will, ist genötigt, mit Bertholdt und von Lengerke einen Ptolemäer zu Hilfe zu nehmen und z. B. Ptolemäus IV. Philometor vor oder hinter Demetrius I. einzusetzen. Vgl. auch noch zu v. 8.

8 Antiochus IV. Epiphanes (175—164 v. Chr.) ist das *kleine Horn*, der elfte Herrscher nach v. 24; *klein* (זְעֵיר wahrscheinl. eine alte Deminutivform vgl. m. Gr. § 82 Anm. 1) heisst er, weil er zuerst schwach erschien und sich den Thron nur durch seine Ränke verschaffte, obschon er nicht erbberechtigt war vgl. 11 21. Für das von der Mas. gebotene anormale סִלְּקַת l. סִלְקַת, vgl. v. 20; zu dem Ḳĕrē בֵּינֵיהֵין und אִתְעֲקָרָה s. zu 5 5. עַיְנִין ist als Dual zu betrachten, wie פַּרְסִין 5 25, עִדָּנִין 7 25 (s. m. Gr. § 69 a); die *Menschenaugen* des Hornes stellen seine Intelligenz, seine Umsicht und Klugheit dar, vgl. 8 23: מֵבִין חִידוֹת. Der *Mund, der hochfahrende Reden führt,* geht auf das hochfahrende Wesen Antiochus' IV., insbes. auf seine Angriffe gegen die jüdische Religion und die damit verbundenen Lästerungen Gottes, vgl. I Mak 1 24, für sein hochfahrendes Wesen überhaupt II Mak 5 17 21, ferner Dan 8 9 11 36. Zum Ausdruck vgl. μεγάλα λαλεῖν Apk Joh 13 5.

Die *drei Hörner*, die von Antiochus IV. Epiphanes verdrängt wurden, sind natürlich drei von ihm um die Regierung gebrachte Könige. Am wahrscheinlichsten sind es: 1) Seleukus IV. Philopator, der von seinem Minister Heliodor ermordet wurde (wie die Juden wohl gerne glaubten, auf Anstiften des Antiochus IV.); 2) Heliodor, der bald nach seiner Usurpation von Eumenes König von Pergamum gestürzt wurde, und 3) Demetrius I. Soter, der der Sohn und rechtmässige Erbe des Seleukus IV. Philopator war, aber als Geisel sich in Rom befand. Statt des letztern denkt von Gutschmid (Kleine Schriften II, 175–179) an einen Bruder desselben, der von Antiochus nach einem Fragment des Johannes Antiochenus (Müller Fragm hist. graec. IV, S. 588) getötet wurde, der dann auch als zehnter zu v. 7 an Stelle Demetrius' I. Soter zu treten hätte (s. auch Kuenen Hist.-Krit. Einl. § 89 Anm. 4. S. 446 f.). Im Übrigen vgl. Appianus Syriaca 45.

9–14 Das göttliche Gericht über die heidnische Macht. Man darf nicht vergessen, dass hier überall genau das Datum des 1. Jahres Belšaṣṣars innegehalten ist, darum zählt der Seher auch vier Reiche. Wie er aber diese vier aufeinanderfolgenden Tiere und die zehn resp. elf nacheinander sich erhebenden Hörner nebeneinander schaute, so wird hier schon im ersten Jahre Belšaṣṣars das Urteil über die Reiche gesprochen. Die Scene wechselt: dort sah Daniel die Ereignisse, die in Zukunft auf der Erde sich abspielen, hier thut er einen Blick in den Himmel und dadurch wird ihm erst das rechte Verständnis der irdischen Dinge eröffnet. Es ist verkehrt, wenn man die übrigen Tiere v. 12 als nach der Vernichtung des vierten noch bestehend erachtet. Ihre vorausbestimmte Zeit ist schon längst abgelaufen, wenn die Exekution das vierte Reich nach himmlischem Beschlusse ereilt. Alles ist im Himmel vorausbestimmt vgl. auch 4 14; das sollen die frommen Leser wohl beherzigen.

9 *Stühle* (zu der Pluralform כָּרְסָוָן vgl. 6 8) *wurden hingestellt* (zu רְמִיו, Pĕʿīl, vgl. hebr. יָרָה Gen 31 51) für den Gerichtshof, der aus mehreren Mitgliedern besteht. *Ein Hochbetagter* (עַתִּיק יוֹמִין ist sogen. uneig. Annexion, bei der das annektierte Nomen das übergeordnete Adjektiv näher bestimmt,

vgl. m. Gr. § 118 b) ist apokalyptische Bezeichnung Gottes, die nach רִאשׁוֹן וְאַחֲרוֹן Jes 44 6, יֹשֵׁב קֶדֶם Ps 55 20 gebildet ist und an seine Thaten von der Urzeit her erinnert (vgl. den Schluss der Vorbem. zum Cap.); vgl. auch das beliebte *der Ewige,* bereits bei Bar 4 10 14 20 20 ὁ αἰώνιος. חִוָּר und נְקֵא werden besser gegen die Accente als direkte Prädikate von לְבוּשֵׁהּ und שְׂעַר ר׳ verstanden; *weiss wie Schnee* und *rein wie Wolle* sind sprichwörtliche Redensarten Jes 1 18. Die Schilderung ist eine lebendige Veranschaulichung der hohen ehrwürdigen Erscheinung des *Hochbetagten.* *Sein Thron war Feuerflammen,* zu שְׁבִבִין s. 3 22; die *Räder* desselben erinnern an die Vorstellung des himmlischen Thronwagens, der מֶרְכָּבָה bei Hes und in der jüd. Theol. vgl. zu Hes 1 KH-C Hes S. 11 f. **10** Gott wohnt im Licht s. 2 22 und vgl. Dtn 4 11 f. Ps 97 2–4, *ein Feuerstrom geht von ihm aus* (Ps 50 3), zu נְגַד *sich ergiessen* vgl. נִגְדִין דְמַיִין *Wasserbäche* Targ. Jes 53 2. Unzählbar sind seine dienstbaren Geister B. Henoch 40 1 60 1 71 8 Apk Joh 5 11; für אלפים l. אַלְפִּין s. 4 14, dagegen ist רִבְּוָן, plur. von רִבּוֹ, nicht in hebraisierendes רִבְבָן zu ändern. דִּינָא ist *der Gerichtshof,* wie סוֹד *ein Kreis von Vertrauten* z. B. Jer 23 18 Ps 89 8 (Bevan); die *Bücher wurden aufgethan* ist weitere Ausmalung der Konstituierung des Gerichtshofes (Behrmann); aber es handelt sich nicht nur um die Prozessakten, sondern um die Protokolle, in welche die Entscheidungen eingetragen werden vgl. 4 14 10 21, auch Apk Joh 20 12; über die himmlischen Bücher s. zu Jes 4 3. **11** חָזֵה הֲוֵית ist vor בֵּאדַיִן auffallend; aber auch wenn man diese Worte mit Behrmann entfernt, ist die Konstruktion nicht viel besser, man wird daher sich nicht mit Sicherheit entscheiden können. Noch weniger ist mit Gunkel anzunehmen, dass das Urteil über das elfte Horn am Ende von v. 11ª weggefallen sei; denn dies Urteil besteht gerade in der Vernichtung des vierten Tieres. Das Strafgericht hat seinen Grund in dem gotteslästerlichen Gebahren Antiochus' IV. (v. 9), damit ist der höchste Grad der Schuld erreicht (8 23). Die Vernichtung soll eine gründliche sein, das Tier verfällt *dem Feuerbrande,* wie „Assur“ nach Jes 30 33 (s. zur Stelle). **12** Das Urteil über die drei anderen Tiere, das als untergeordnet erst nach dem Entscheid über die heidnische Macht überhaupt gefällt wird, lautet auf Entzug ihrer Herrschaft nach auf Zeit und Stunde festbestimmter Frist, vgl. Act 17 26. Gemeint ist, dass die Herrschaft von dem einen auf das andere übergeht, zuletzt auf das vierte, mit dem die heidnische Macht definitiv zusammenbricht; s. Vorbem. zu v. 9–14. אַרְכָה בְחַיִּין = *Lebensdauer* vgl. auch 4 24.

13 14 Die ewige Herrschaft der Heiligen. Nach der authentischen Interpretation v. 18 22 27 ist es unmöglich, bei dem, *der einem Menschen glich* = כְּבַר אֱנָשׁ, an etwas anderes als an das Volk der Heiligen des Höchsten d. h. an die treuen Juden zu denken. Nichts im ganzen Cap. ist dieser Erklärung entgegen und nirgends im ganzen Buche ist auch sonst von einem persönlichen Messias eine Andeutung zu finden. Auch vergesse man nicht, dass die Gestalt, die der Seher schaut, nicht *Menschensohn*, sondern *einer, der einem menschlichen Individuum* (s. zu v. 4) gleicht, genannt wird. Also kommt es nicht auf die Einzelperson, sondern auf die Menschenähnlichkeit an, und diese will im Gegensatz zu den heidnischen Reichen, die durch Tiere dargestellt sind, für das ewige Reich der Heiligen hervorgehoben werden. Die Tiere (vgl. die alten Meerungeheuer) repräsentieren die gottwidrige Macht und die rohe Gewalt der heidnischen Reiche der Welt, während der mit den Wolken des Himmels Kommende, der einem Menschen ähnlich sieht,

die geistige Art und den höheren Ursprung des göttlichen Reiches darstellt. So sind nach Ursprung und Art die heidnischen Reiche und das Reich der Heiligen verschieden: jene kommen aus dem Meer, wie die gottwidrigen Meerungeheuer im alten Schöpfungsmythus, dieses aus dem Himmel; jene haben die Art wilder Bestien, dieses ist höherer geistiger Art und so hoch über jenen stehend, wie die Menschen über den Tieren. לֹא בְחַיִל וְלֹא בְכֹחַ כִּי אִם־בְּרוּחִי hat schon Sach 4 6 als Gottes Methode bezeichnet. Zu der Darstellung des ewigen Reiches der Heiligen unter der Gestalt eines Menschenähnlichen braucht der Verf. durch keinen äusseren Grund (etwa eine alte Überlieferung) bewogen zu sein; der Gegensatz zu den Tieren führte ihn von selbst auf diesen Weg.

An diesem exegetischen Befunde kann die Thatsache nichts ändern, dass der Ausdruck *der Menschensohn* (mit Artikel! בַּר אֱנָשָׁא, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) nachmals als Bezeichnung des Messias gefasst und gebraucht worden ist (z. B. B. Henoch 46 2 48 2 etc.: „*jener*“ oder „*dieser*“ *Menschensohn* mit Zurückweisung auf unsere Stelle, vgl. zu Jes 36 6). Dass aber Jesus denselben als Selbstbezeichnung gebraucht habe, ist nicht erwiesen; die Erzähler der Evangelien können nach ihrem Sprachgebrauch den Ausdruck Jesus erst in den Mund gelegt haben. Der Anlass dazu mag Mk 13 26 geworden sein, wo Jesus die Weissagung Dan 7 13 aufnimmt, aber noch im ursprünglichen Sinn, während die Späteren dann in dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der Stelle Jesus selber sahen. Vgl. Litterar. Centralbl. 1894 No. 47 Sp. 1690 und bes. Wellh. Skizzen und Vorarbeiten, Sechstes Heft, S. 187—215: Des Menschen Sohn. Dagegen wird das Referat über diese Frage in der Theol. Rundschau 1900, 201—210 243—255 schwerlich klärend wirken.

Übrigens vergesse man nicht, wie wenig der Ausdruck *wie ein Mensch* zur Bezeichnung des Messias passt; denn die Juden erklären (nach Justin Dial. 49): πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, und die Christen behaupten (Barnabas epist. 12): Ἰησοῦς οὐχ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλ᾽ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

13 עִם ist nicht zu beanstanden (Nestle Marg. 40 denkt an עַל), vgl. Apk Joh 1 7: μετὰ τῶν νεφελῶν; die lokale Anwendung ist so gut möglich, wie die temporale v. 2 3 33. Nach unserer Stelle nennen übrigens die Rabbinen den Messias auch „Wolkenmann“ (ענני oder בר נפלי υἱὸς νεφέλης). **14** Das Reich der Heiligen wird ganz wie das Gottes beschrieben als ein ewiges, vgl. 3 33 4 31 6 27; beide sind demnach eins und dasselbe.

Sicher liegen innerhalb von v. 9–14 in der Schilderung des himmlischen Gerichtshofes v. 9f. und in der des ewigen Reiches der Heiligen v. 13f. metrische Formen vor: v. 9 und v. 10 sind je drei Doppelzeilen, deren Hälften einander parallel sind, und v. 13 (von וַאֲרוּ an) 14 bilden gleichfalls eine Strophe zu sechs Zeilen (v. 13 = ein Distichon aus Doppelzeilen, v. 14 = Tetrastich aus Langzeilen). Vgl. ferner v. 17f. und v. 23–27.

15—27 Die authentische Interpretation. **15** אֶתְכְּרִיַּת = 3. fem. von אֶתְכְּרִי; aus *ithkĕrī-ath* ist leicht die Aussprache *ithkĕrijath* geworden. Für die Sache vgl. וַתִּתְפָּעֶם רוּחוֹ 2 1. Durch אֲנָה דָנִיֵּאל wird das Suff. von רוּחִי bestimmt, ebenso Esr 7 21. Für בְּגוֹ נִדְנֶה, das man gewöhnlich mit „in seiner Scheide“ (נִדְנֶה pers. Lehnwort I Chr 21 17) im Sinne von „im Körper“ fasst, ist vielmehr בְּגִין דְּנָה = *deswegen* zu lesen, vgl. LXX ἐν τούτοις; בְּגִין ist eine im Targ. oft gebrauchte Partikel, die hier nur verkannt wurde, weil das י in בגינדנה nicht mehr deutlich zu lesen war. **16** Die *Dastehenden* קָאֲמַיָּא sind die v. 10 genannten himmlischen Diener, die dienstbaren Engel.

17 f. giebt der befragte Engel in einem Tetrastich (zu vierhebigen Zeilen) die authentische (vgl. יַצִּיבָא v. 16) Auskunft über die allgemeine Bedeutung der Vision. Das korrekte אִנִּין ist besser bezeugt als das masc. אִנּוּן. מַלְכִין *Könige* beweist nicht, dass die Tiere einzelne Herrscher repräsentieren,

sondern steht hier für *Reiche*. **18** Zu וִיקַבְּלוּן, *sie werden erhalten* scil. von Gott, vgl. 6 1. Bei der engen Verbindung קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין hat auch עֶלְיוֹן die Pluralendung erhalten (wie z. B. בָּתֵּי כְלָאִים Jes 42 22 plur. von בֵּית כֶּלֶא Jes 42 7 ist, vgl. m. Gr. § 117 b); עֶלְיוֹנִין ist nicht plur. majest. und das hebr. עֶלְיוֹן *der Höchste* entspricht dem aram. עִלָּיָא 4 14 21. Die jüdischen Frommen heissen hier und v. 21 22 25 27 *die Heiligen des Höchsten* resp. auch absol. *die Heiligen*, um im Gegensatz zu den Nationen der Erde den himmlischen Charakter Israels zu zeichnen; jene sind Gottes Feinde, diese seine vertrauten Freunde. Die Weglassung des bei LXX und THEODOTION fehlenden, aus Verschreibung des Folgenden entstandenen וְעַד־עָלְמָא macht die Verszeilen gleichmässig.

19—22 Daniel wünscht genauere Auskunft über das vierte Tier. **19** יַצָּבָא bedeutet *die Wahrheit feststellen*, das kann nun wie hier den Sinn von *sich vergewissern*, oder von *jmndn vergewissern* haben. Mit der Mehrzahl der MSS wird שָׁנְיָא, Part. act., zu lesen sein = *sich unterscheidend*, vgl. שָׁנְיָן v. 3. Zu v. 19b vgl. v. 7. **20** vgl. v. 8. Das וְ vor עַיְנִין, das als einziges Beispiel von ו apodoseos im aram. Dan dastände (BEHRMANN), wird mit DE GOEJE ThT 1896, 377 zu tilgen sein, zumal keine alte Version für sein Vorhandensein zeugt. Dass das Horn hier grösser als die anderen heisst, ist nicht im Widerspruch mit v. 8, vgl. 8 9. In der rekapitulierenden Parenthese **21** f. fügt Dan neu hinzu, dass das Horn mit *Heiligen* d. i. mit den Juden (s. v. 18) *Krieg führte und sie überwältigte*. **22** In der Verbindung דִּינָא יְהִב muss דִּינָא in anderem Sinn als v. 10 26 = *Recht (wurde gegeben)* gefasst werden; da aber das Auge des Schreibers leicht von einem יתב auf folgendes יהב sich verirren konnte, wird man mit EWALD nach v. 14 26 27 hinter וְדִינָא einzusetzen haben: יְתִב וְשָׁלְטָנָא also: *der Gerichtshof sass und die Macht wurde gegeben den H. d. H.* Mit וְזִמְנָא מְטָה vgl. Lk 21 8: ὁ καιρὸς ἤγγικεν (BEHRMANN), für den Hebraismus הֶחֱסִינוּ l. 'הַחְ vgl. v. 18 und s. m. Gr. § 55 c.

23—27 Der Engel giebt wieder (s. zu v. 17 f.) seine Deutung in metrischer Form, zuerst **23** bestimmt er in einem Tetrastich *das vierte Tier* (dies als Überschrift voranstellend): *Ein viertes Reich wird auf Erden sein, Verschieden von allen andern Reichen, Es verschlingt die ganze Erde Und zertritt und zermalmt sie* vgl. v. 7 f. **24** folgt die Deutung der Hörner; *und die zehn Hörner* ist wiederum Überschrift, mit 'מִנַּהּ מ *aus eben diesem Reich* beginnt das Tetrastich, dessen erste etwas längere Zeile bis יְקֻמוּן reicht. Die Verschiedenheit des elften Königs von den früheren (vgl. הוּא יִשְׁנֵא) zeigt sich nicht nur darin, dass er drei Vorgänger verdrängt (s. zu v. 8), sondern auch in seinem viel schlimmeren Benehmen gegen die jüdische Religion **25** (= ein drittes Tetrastich, in dem sich 1. und 3., sowie 2. und 4. Zeile entsprechen): לְצַד eigentl. *nach der Seite* (vgl. 6 5), hier = *gegen* wie לְנֶגֶד 10 13; zu den gotteslästerlichen Reden des Antiochus IV. s. zu v. 8. יְבַלֵּא *er wird aufreiben, plagen, misshandeln* die Juden. זִמְנִין וְדָת sind die religiösen Festzeiten und das Gesetz Gottes d. i. die jüdische Religion (s. 6 6) überhaupt, welche Antiochus IV. durch den Hellenismus zu ersetzen *trachtete* יִסְבַּר. Zu עִדָּן = *Jahr* s. zu 4 13, zu der Dualform עִדָּנִין vgl. zu עַיְנִין v. 8 und zu der ganzen Zeitbestimmung vgl. 12 7; es handelt sich um die $3^1/_2$ Jahre, da der Tempelkult

durch Antiochus IV. sistiert war, s. zu Cap. 8, bes. zu 8 14. **26** f. folgen den drei Tetrastichen (v. 23–25) drei Tristicha, das erste (v. 26) mit kurzen kräftigen Zeilen: *Das Gericht wird sitzen* (zu יְתִב vgl. m. Gr. § 59 c) *Und die Herrschaft ihm entrissen, Damit sie sei zerstört und vernichtet auf ewig* (עַד־סוֹפָא = endgiltig, definitiv vgl. 6 27). **27**, zwei Tristicha: das erste v. 27a besagt, dass die Macht aller Reiche (מַלְכְוָת stat. constr. vor der Präpos. תְּחוֹת, wie im Hebr. שִׂמְחַת בַּ׳ Jes 9 2) den Heiligen *gegeben ist* d. h. sein wird (perf. = fut. exact. vgl. zu 6 6); das zweite v. 27b (kurz wie v. 26) stellt fest, dass das Reich des Volkes der Heiligen ewig bleibt und alle Mächte (hier soviel als: Länder) ihm (scil. dem Volke, worauf sich die Suff. beziehen) unterthan sind.

28 Der Abschluss des Berichtes. עַד־כָּה = *bis dahin* (vgl. Jer 51 64), also: *bis dahin* ist *das Ende des Berichtes* über die ganze Vision mitsamt der Interpretation des Engels erreicht. מִלְּתָא = הַדָּבָר 10 1. Zu dem Eindruck, den die Vision auf den Seher macht, vgl. 8 27 Jes 21 3 4; das ganze Erlebnis *bewahrte* Dan *in seinem Herzen* (wie Maria Lk 2 19) d. h. in seinem Gedächtnis, vgl. Vergil Aeneis I, 26: *manet alta mente repostum.*

II. Das Gesicht vom Siege des griechischen Ziegenbocks über den medopersischen Widder und vom blasphemischen Frevel des letzten Griechenkönigs

Cap. 8.

Das achte Capitel hat zum Inhalt die weitere Ausführung derjenigen Partieen des vorangehenden Gesichtes, auf die es dem Verf. hauptsächlich ankommt. Deshalb spricht er nicht mehr vom babylonischen Reiche, obschon das Gesicht aus der Periode desselben datiert ist, fasst auch die beiden früher genauer unterschiedenen Reiche Medien und Persien unter einem Embleme zusammen und gleitet rasch nach der Darstellung des Sieges Alexanders des Grossen hinüber auf die Leiden der frommen Juden unter Antiochus Epiphanes, besonders auf die Sistierung des jüdischen Kultus in Jerusalem.

Die Deutung des Gesichtes unterliegt keinem Zweifel, da die Namen Meder, Perser und Jawan gegeben und die Thaten des letzten Königs Jawans, des aus Cap. 7 bereits bekannten „kleinen Hornes“, so geschildert werden, dass nur Antiochus Epiphanes gemeint sein kann.

Diese ins Einzelne gehende Weissagung hat den Zweck, die Frommen zum Ausharren in der über sie gekommenen Religionsverfolgung zu ermuntern, da dieselbe nicht nur von Gott vorhergewusst und nicht ohne seinen Willen (s. Vorbem. zu Cap. 9) eingetreten, sondern auch ihre Dauer von ihm fest bestimmt sei, also mit Sicherheit demnächst die Zeit des Heiles anbrechen werde.

1 2 Zeit und Ort des Gesichtes. **1** Zu der Datierung nach Regierungsjahren Belšaṣṣars s. zu 7 1; über *den König* Belšaṣṣar vgl. Vorbem. zu 5 1—6 1, zu der Schreibung בֵּלְאשַׁצַּר vgl. zu 1 7 und zu der Konstruktion אֵלַי אֲנִי דָנִיֵּאל vgl. 7 15 und König Syntax § 19 a. In אַחֲרֵי הַנִּרְאָה fasst die Mas. הַ als Ersatz von אֲשֶׁר, wie Jos 10 24 I Reg 11 9 Jes 56 3 I Chr 26 28 etc., vgl. zu diesem Gebrauche des Artikels Ges.-Kautzsch[26] § 138 i; doch ist hier die Lesung des Part. הַנִּרְאָה wahrscheinlicher s. König a. a. O. § 52. בַּתְּחִלָּה ist nicht = im Anfang, sondern allgemein = *früher*, mit deutlichem Bezug auf Cap. 7 zu fassen, vgl. Gen 13 3 43 18 20. **2** Der Seher findet sich im Geist nach Susa,

spec. an den Fluss Ulaj daselbst, versetzt, wie Hesekiel nach Jerusalem Hes 8 1–3 40 1–3: *und es war bei meinem Sehen, und ich war* d. i. = *als ob ich wäre in Susa* etc., zur Konstruktion vgl. I Reg 22 32. שׁוּשַׁן, keilinschriftliches *Šūšan,* griech. Susa (heute das Dorf Šûš) war zur Zeit des Cyrus wahrscheinlich die Hauptstadt der elamitischen Provinz Anšan, später die Winterresidenz der persischen Könige, also für den Verf. der Mittelpunkt des medopersischen Reiches, sie lag zwischen den beiden Flüssen Choaspes, dem heutigen Kercha, der sich nicht weit südlich vom Zusammenfluss des Euphrats und Tigris in den Schaṭṭ-el-arab ergiesst, und Euläus, der jetzt Disful und in seinem schiffbaren Unterlaufe Kārūn heisst und heute ebenfalls, aber nahe dem Meere, in den Schaṭṭ-el-arab fliesst, während er einst seinen direkten Weg in den persischen Golf nahm. הַבִּירָה (= assyr. *birtu*) bezeichnet den befestigten Teil, *die Burg,* die im Altertum berühmte (Herodot V, 49) Citadelle von Susa im Unterschied von der übrigen ausgedehnten Stadt הָעִיר שׁוּשַׁן, vgl. Est 3 15. Vgl. HbA s. v. Susan. *In der Landschaft Elam,* genauer wäre: *in der L. Susiana,* aber Elam ist den Juden geläufiger, vgl. Esr 4 9, wo שׁוּשַׁנְכָיֵא durch עֵלְמָיֵא erklärt wird. Unter dem Fluss (zu אוּבָל vgl. das verwandte יִבְלֵי־מָיִם Jes 30 25 und יוּבַל Jer 17 8) *Ulaj* ist Euläus (heute: Disful-Kārūn) im Osten von Susa gemeint. Am Flusse hat der Seher seine Vision; am Wasser, παρὰ ποταμόν oder πρὸς τῇ θαλάσσῃ hatten die Juden der Diaspora ihre geweihten Stätten, wo sie ihre öffentlichen Gebete verrichteten, vgl. Josephus Archäol. XIV, 10, 23 und Act 16 13, und Gebet und Fasten gehen der Vision voran (9 3).

3—8 Der Widder und der Ziegenbock. 3 וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֶרְאֶה וְהִנֵּה leitet die Vision ein, wie bei Sach 2 1 2 5 1 etc. In der Gestalt eines *einzelnen* (אֶחָד in diesem Sinne auch 10 5 s. König Syntax § 291 d) *Widders* erscheinen dem Seher das medische und persische Reich (s. v. 20). Trotzdem giebt der Verf. die frühere Unterscheidung der beiden auch hier nicht auf; der Widder hat zwei Hörner und das erst später emporgewachsene ist das grössere, offenbar eine Hindeutung auf den Unterschied der Zeit und der Macht der beiden Reiche. Der Widder steht לִפְנֵי הָאֻבָל *dem Ulaj gegenüber,* der Seher ist von ihm durch den Fluss getrennt, wie der Leuchter zwischen Belšaṣṣar und der schreibenden Hand steht (לָקֳבֵל נ׳ 5 5). Warum der Dual קְרָנַיִם in unserem Cap. immer mit ְ unter ר punktiert ist, während doch der Dual in der Regel von der einsilbigen Grundform des Singulars, und nicht der zweisilbigen des Plurals, abgeleitet ist und sonst überall קַרְנַיִם gelesen wird, ist nicht zu ergründen. 4 מְנַגֵּחַ, *stossend,* im eigentl. Sinne von gehörnten Tieren im Ḳal, wird bildlich vom Sieger, der seine Feinde niederwirft, gebraucht z. B. auch Dtn 33 17. Die Siegeszüge der Perserkönige bis nach Indien lagen ausserhalb der Interessensphäre, vielleicht auch der Kenntnis des jüdischen Autors; darum stösst der Widder nicht nach Osten, den LXX mit Unrecht einfügen. Die *Tiere* sind hier die einzelnen Staaten, *kein einziger* (= כָּל־ לֹא ....) konnte den Perserkönigen widerstehen, sie verfuhren mit jedem, *wie sie wollten* Est 9 5 (רָצוֹן *Willkür,* selbst *Mutwillen* Gen 49 6). הִגְדִּיל muss im gleichen Sinne wie v. 8 11 und 25 verstanden werden = er entwickelte Grösse, *wurde mächtig,* hier aber mit der Nebenbedeutung der *Überhebung* und des

Übermuts, was zu der *Willkür* gut passt, also = unserem *und machte sich gross.*

5 הָיִיתִי מֵבִין ist gleich dem aram. מִשְׂתַּכַּל הֲוֵית 7 8 und bedeutet mit folgendem וְהִנֵּה (aram. וַאֲלוּ): *Ich bemerkte mit einem Mal, dass . . . .;* vgl. weiter zu v. 17 27. צְפִיר oder צ׳ עִזִּים kommt nur in späteren Schriften vor Esr 8 35 und II Chr 29 21, daneben noch im Aram. Esr 6 17 und scheint daher ein dem Aram. entlehnter Ausdruck für das im älteren Hebr. gebräuchliche שְׂעִיר oder ש׳ עִזִּים zu sein. Der Artikel in צ׳ הָעִזִּים = *der Ziegenbock* fasst das Tier als ein schon bekanntes, obschon es erst hier auftritt. וְאֵין נוֹגֵעַ בָּאָרֶץ (וְאֵין = וְאֵינֶנּוּ) *ohne den Boden zu berühren* d. h. im Fluge kam der griechische Eroberer auf seinem raschen Siegeszug daher, wie einst Cyrus nach Jes 41 3. חָזוּת bedeutet sonst im Hebr. *Schauung, Vision,* Jes 21 2 29 11, hier muss es = *Ansehen* gefasst und ק׳ ח׳ nach אִישׁ מַרְאֶה II Sam 23 21 = *ein ansehnliches,* grosses *Horn* erklärt werden vgl. v. 8 und 21, Hoffmann ZATW 1883 fordert dafür allerdings nach dem Aram. die Vokalisation חֲזוּת und v. 8 den Plur. חֲזְוֹת. **6** Zu בַּעַל הַקְּרָנַיִם vgl. בַּ׳ כְּנָפַיִם Koh 10 20 und s. Ges.-Kautzsch[26] § 128 u; dass im Koran Sure 18 82 Alexander der Grosse *Du-l-karnaini* „der Zwiegehörnte" heisst, ist zufälliges Zusammentreffen (Behrmann). חֵמָה ursprüngl. *Hitze, Brunst,* also: *im Aufkochen seiner Kraft.* **7** הִגִּיעַ אֵצֶל bezeichnet das Herankommen in unmittelbare Nähe; v. 6 war der Ziegenbock auf seinem Zuge bis zu (עַד) dem Widder gelangt und hatte dann in der Richtung auf ihn (אֵלָיו) einen Anlauf genommen, jetzt ist er ihm schon unmittelbar nahe (אֵצֶל), *da ergrimmt er gegen ihn* וַיִּתְמַרְמַר אֵלָיו (nur noch 11 11, aber später gebräuchlich, vgl. auch in Pesch. Act 17 16 für παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ), *stiess ihn* וַיַּךְ mit dem Horne u. s. w. Zu dieser Schilderung der Zertrümmerung des persischen Reiches vgl. auch 7 7. **8** die Zerteilung des Reiches Alexanders, vgl. auch 11 4. Zu הִגְדִּיל s. v. 4, vielleicht hier ohne die Hervorhebung des Übermutes. Für חָזוּת, das schon grammatisch zum Verb im Plur. nicht passt und auch weder wie v. 5 zu erklären ist, da es vor אַרְבַּע steht, noch irgendwie sonst einen guten Sinn giebt, l. mit Grätz, Bevan nach LXX אֲחֵרוֹת = *andere* (nämlich *vier* Hörner).

Die *vier Hörner,* d. h. vier Reiche (vgl. v. 22, auch 7 17 ist מַלְכִין statt מַלְכְוָן gesagt), die *nach den vier Himmelsrichtungen* entstehen, gehen auf die Teilung des Reiches nach dem Tode des Antigonus in der Schlacht bei Ipsus (im Jahre 301 v. Chr.). Über die Zwischenzeit vom Tode Alexanders (323 v. Chr.) an gleitet der Verf. auch 11 4 stillschweigend hinweg, wenn er nicht vielleicht selbst der Anschauung war, dass die Zerteilung unmittelbar dem Tode Alexanders folgte, vgl. so auch I Mak 1 6. Die vier Reiche sind: Macedonien-Griechenland unter Kassander im Westen, Kleinasien bis Paphlagonien und Pontus unter Lysimachus im Norden, Asien (mit Ausnahme Kleinasiens und der Ptolemäus zugesagten Landschaften Phönikien und Kölesyrien) bis an den Indus unter Seleukus im Osten und Ägypten unter Ptolemäus im Süden.

9—12 Das kleine Horn d. i. Antiochus IV. Epiphanes 175—164 v. Chr., vgl. I Mak 1 10 und Josephus Archäol. X, 11, 7. **9** Gleich einem neuen Spross an einem zackigen Geweih *ging von einem derselben* nämlich von dem im Laufe der Zeit sehr reduzierten Seleukidenreich *aus ein anderes kleines Horn* (l. mit Bevan קֶרֶן אַחֶרֶת צְעִירָה, vgl. 7 8, für ק׳ אַחַת מִצְּ׳, das versehentlich

aus dem vorangehenden אַחַת מִ' entstanden ist und weder als Part. מִצְּעִירָה, = gering erscheinend, abnehmend, EWALD Lehrb. der hebr. Spr. S. 664, noch als Subst. oder Adj. mit מִן = „von kleinster Sorte“ oder = *minus quam parva* KÖNIG § 352z gefasst, einen guten Sinn giebt); מֵהֶם vertritt das fem. מֵהֶן und ebenso das masc. יָצָא vor dem Subj. das fem. יָצְאָה, vgl. I Reg 22 36. יֶתֶר ist adverbiell wie Jes 56 12, = aram. יַתִּירָה 3 22 7 7 19. Die Vergrösserung des kleinen Hornes erfolgte in der Richtung *nach Süden* d. i. Ägypten vgl. 11 25 ff. I Mak 1 16–19, *nach Osten* d. i. das östlich vom eigentlichen Syrien gelegene Medien und Persien, bes. Elymais vgl. I Mak 3 31 37 6 1–4, und *nach der Zierde* (scil. der Länder) d. i. Palästina, das 11 16 41 auch אֶרֶץ הַצְּבִי *das Prachtland* heisst (vgl. ferner 11 20 הֶדֶר מַלְכוּת *die Zierde des Reiches* und s. 11 45), und das schon Hes 20 6 15 *die Zierde aller Länder* nennt, vgl. noch Dtn 8 7–9 Jer 3 19 Sach 7 14 Mal 3 12. Über die Behandlung der Juden durch Antiochus IV. vgl. 11 22–24 30–35 I Mak 1 20–64. **10** Nicht genug war es an der Niederwerfung der irdischen Mächte; das kleine Horn wagt sich auch an die himmlischen Heere. Schwerlich ist mit dem *Heer des Himmels* und *den Sternen* (v. 10bβ: *und von den Sternen zertrat es,* וְ vor dem Verb ist ו apodoseos, vgl. VON GALL S. 48) das gläubige jüdische Volk mit seinen Führern „den Sternen“ gemeint, sosehr auch in Cap. 7 der Unterschied der Heiligen des Höchsten von den übrigen Völkern betont ist. Aber es wird auch nicht mit BEHRMANN blos an eine hyperbolische Ausdrucksweise für den Hochmut des Antiochus im Sinne von Jes 14 13 Hi 20 6 oder von HORAZ Oden 1 1: *sublimi feriam sidera vertice* zu denken sein; sondern die Darstellung geht auf den Versuch des Antiochus, alle seine Unterthanen zu hellenisieren und in seinem ganzen Reiche an Stelle der einheimischen Religionen die eine griechische Religion zu setzen. Dies Bestreben konnte ein jüdischer Autor, wo er es allgemein, sodass es auch auf die Heiden zutraf, bezeichnen wollte, ein Herabstürzen der Sterne nennen, da er ja die Sterne als den Heiden zur Anbetung zugewiesen nach Dtn 4 19 betrachten musste; vgl. übrigens auch das in diesem Sinne gebrauchte צְבָא הַמָּרוֹם *das Heer der Höhe* Jes 24 21 (s. zu d. St.), ferner s. Henoch 80 1 6. Somit ist mit v. 10 das in das ganze Reich ausgegangene Edikt I Mak 1 41–52 zu vergleichen. Erst **11 f.** handelt es sich um die direkten und speciellen Angriffe auf die jüdische Religion. Der שַׂר הַצָּבָא ist, wie der שַׂר־שָׂרִים v. 25, Gott; der wahre Gott steht über all den himmlischen Heeren und Fürsten, an deren Dasein die Juden auch glauben, die aber die Heiden als ihre Götter verehren. *Bis* (עַד) *zu ihm machte es* (= das Horn, daher l. הִגְדִּילָה; vgl. die Feminina v. 10) *sich gross* s. zu v. 4, d. h. in seiner Überhebung wagt es sich bis an Gott, nicht nur an dessen „Heer“. Die Massregeln gegen den jüdischen Kult v. 11b sind: *ihm,* wörtlich: von ihm, dem שַׂר הַצָּבָא, weg, *wurde das tägliche Opfer* (הַתָּמִיד, nur in Dan, wie später im Talmud, = עוֹלַת הַתָּמִיד) *aufgehoben* l. הוּרַם, also der wichtigste Teil des Kultus ihm entzogen; damit war sein Kultus abgeschafft *und die Stätte seines Heiligtums* der Tempel *gestürzt.* Unser v. 11 zeigt die Anwendung des Edikts (I Mak 1 41–54) auf die jüdische Religion. **12** fügt zur Aufhebung des jüdischen Kultus (v. 11), was schon den Juden als schlimm genug vorkommen musste (Jo 1 13), die Ein-

führung des neuen griechischen. Mit וְצָבָא, das aus v. 13, wo es nach קֹדֶשׁ steht (s. dort), hier fälschlich auch nach מִקְדָּשׁוֹ eingesetzt scheint, übrigens von LXX und THEODOTION nicht bezeugt wird, ist nichts anzufangen, ob man es wie v. 10 oder = Kriegsheer oder Tempeldienst fasse; es ist daher mit VON GALL zu entfernen und dann mit den Versionen zu lesen: וַיִּנָּתֵן עַל־הַתָּמִיד [הַ]פֶּשַׁע וַתִּשָּׁלֵךְ אֱמֶת אַרְצָה וגו׳, falls man nicht aktive Verben mit dem Horn als Subjekt, also וַתִּתֵּן und וַתַּשְׁלֵךְ vorzieht: *und es wurde gelegt* (resp. *es legte*) *auf das tägliche Opfer der* (resp. *den*) *Frevel und es wurde geworfen* (resp. *es warf*) *zu Boden die Wahrheit, und was es that, gelang ihm.* Die Erklärung hiezu giebt I Mak 1 54 59: Auf dem Brandopferaltar (θυσιαστήριον) des Tempels wurde ein kleiner Altar (βωμός) errichtet und auf diesem am 25. Kislev 168 v. Chr. ein Opfer (wahrscheinlich nach I Mak 1 47 ein Schwein, vgl. VON GALL) dargebracht. Der βωμός heisst bei Dan 9 27 11 31 12 11 שִׁקּוּץ [מְ]שֹׁמֵם *das verwüstende Scheusal* = βδέλυγμα ἐρημώσεως I Mak 1 54, das Opfer, das darauf dargebracht wird, פֶּשַׁע *Frevel* v. 12 oder פֶּשַׁע שֹׁמֵם *verwüstender Frevel* v. 13, ein solcher war ein Schweineopfer an der Stelle des Tamid im höchsten Grade. Zu v. 11 f. vgl. auch 7 25.

13 14 Die Dauer der Religionsnot. **13** Wie Sach 1 12, so erhält auch hier der Seher Auskunft, ohne dass er selber die Frage stellt. Er hört nämlich, wie *ein Heiliger* d. i. Engel (vgl. קַדִּישׁ 4 10) *den andern* frägt. אֶחָד .... אֶחָד = *der eine .... der andere;* die Voranstellung ist vielleicht durch die Antithese angeregt (KÖNIG Synt. § 310 b), kommt gelegentlich auch in der Mischna vor z. B. בְּאַחַת יָד = in der einen Hand, vgl. GEIGER Lehrb. z. Spr. der Mischnah S. 53 und BEVAN. Zu ואשמעה vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 10 h. פַּלְמֹנִי, womit der Engel bezeichnet wird, den der Seher *sprechen* (מְדַבֵּר, vielleicht eine Anspielung an den angelus interpres in Sach) hört, scheint durch Kontraktion von פְּלֹנִי אַלְמֹנִי entstanden und hat den Sinn von ὁ δεῖνα und von unserem „der bewusste", „der N. N." Was er von dem zweiten Engel gefragt wird, ist abgesehen von den ersten Worten: *Wie lange gilt das Gesicht?* im hebr. Text nicht verständlich. Da manche Worte von v. 10–12 wiederkehren, ist zu vermuten, dass sie die Frage auf das Gesicht von der Religionsnot limitierten. Dieser Vermutung kommen LXX und THEODOTION entgegen und man wird daher vermutlich zu lesen haben: הַתָּמִיד מוּרָם וּפֶשַׁע שֹׁמֵם נִתָּן וְקֹדֶשׁ וְצָבָא מִרְמָס (so VON GALL, z. T. mit BEVAN, der mit seinem Vorschlag zwar näher bei den Konsonanten des hebr. Textes bleibt, aber sich weiter von den Versionen entfernt und einen inhaltlich weniger ansprechenden Text liefert), d. i. (Wie lange gilt das Gesicht?) wie lange soll es geschehen, dass *das tägliche Opfer aufgehoben* (vgl. v. 11) *und ein Frevel der Verwüstung aufgestellt ist* (vgl. v. 12) *und Heiliges und Heer zertreten werden* (vgl. v. 10 f.)? שֹׁמֵם *verwüstend* ist das abgekürzte Part. Po. für מְשׁוֹמֵם s. KÖNIG Lehrgeb. I § 34, 4 b S. 349; *der verwüstende Frevel* ist der βωμός s. zu v. 12. Zu נָתַן = *aufstellen* vgl. v. 12 11 31 12 11. קֹדֶשׁ *Heiliges* ist absichtlich unbestimmt gehalten, gedacht ist dabei in erster Linie an das Heiligtum mit dem Brandopferaltar; צָבָא, wie v. 10, die *himmlischen Heere,* also beides zusammen: *alles was heilig und hoch gehalten ist, wird* מִרְמָס (vgl. Jes 10 6) Zertretung d. h. *mit Füssen getreten,*

vgl. Mt 7 6. Smend ZATW 1884, 201 liest ohne Not צְבִי für צָבָא, was zwar nach v. 9 keinen üblen Sinn gäbe (nämlich: Heiliges und Prächtiges = Tempel und Land). Am wahrscheinlichsten ist aber mit Moore (Journal of Biblic. Literature XV) das in LXX auch hier nicht gebotene צָבָא nicht für ursprünglich, sondern in der Form וּצְבִי für eine Glosse zu קֹדֶשׁ (ebenso dann auch v. 12) anzusehen, vgl. Haupt SBOT Dan S. 34. **14** Die Antwort des ersten Engels an den fragenden zweiten; für אֵלַי l. mit den alten Versionen אֵלָיו. עֶרֶב בֹּקֶר ist nach v. 26 zu erklären: aus dem וְ, das sich dort zwischen beiden Wörtern befindet, erhellt, dass עֶרֶב בֹּקֶר nicht als eine Einheit = νυχθήμερον (24 Stunden) gefasst ist, sondern Abende und Morgen besonders berechnet sind. Der Verf., dem die Aufhebung des am Morgen und am Abend täglich dargebrachten Opfers (vgl. Ex 29 39) als die grösste Vergewaltigung vorkommt, zählt gewissermassen die ausgefallenen Tamid, es sind 2300, das macht 1150 Tage. Nach diesen Tagen נִצְדַּק קֹדֶשׁ *wird das Heilige sich als im Rechte erweisen* d. h. zu seinem Rechte kommen, es wird sich zeigen, dass der jüdische Kult im Rechte und die jüdische Religion die Wahrheit ist. Zu dem nur hier vorkommenden Niph. נִצְדַּק vgl. נִקְדַּשׁ z. B. Hes 20 41.

Dass der Autor von dem Siege des jüdischen Gottesdienstes so allgemein spricht, zeigt, dass er vor der Wiedereinweihung des Tempels am 25. Kislev 165 v. Chr. geschrieben hat. Weiter lässt sich aus unserem Abschnitt folgern, dass er erst nach dem 25. Kislev 168 v. Chr., dem Tage des Frevelopfers (s. I Mak 1 59), schrieb. Der genaue Zeitpunkt innerhalb dieser Termine lässt sich nach den Angaben von v. 9–14 nicht bestimmen, nur soviel sagen, dass die Wiederherstellung des jüdischen Kultus etwas früher erfolgte, als der Verf. erwartete; denn er rechnete 1150 Tage für die Religionsnot, während dieselbe vom 15. Kislev 168 bis zum 25. Kislev 165, also 3 Jahre + 10 Tage d. h. 45 Tage weniger lang, dauerte.

15—18 Die Erscheinung Gabriels. **15** Zu בִּרְאֹתִי אֲנִי ד׳ s. 7 15 8 1. Die Visionen gelten als etwas Objektives, dem Seher konnte es an dem Verständnis derselben fehlen; man suchte ja damals schon in den Schriften der Propheten die Weissagung der kommenden Dinge, bes. der Ereignisse der Endzeit. Die richtige Auslegung musste aber Gott geben. Wie darum der Seher hier, was er gesehen, *zu verstehen sucht* (das schliesst nicht „ein stilles Gebet zu Gott" ein Hävernick, auch nicht ein lautes Fragen, sondern ist gleichbedeutend mit צְבִית לְיַצָּבָא 7 19), steht ihm einer gegenüber כְּמַרְאֵה־גָבֶר, *der ungefähr das Aussehen eines Mannes hatte.* Mit גֶּבֶר ist auf den Namen Gabriel v. 16 angespielt, und die Gestalt ist hier so wenig, wie 10 5 f. 16 12 6, mit Böhmer dem „Menschensohn" in Cap. 7 gleichzusetzen. Die Engel erscheinen bisweilen in Menschengestalt Tob 5 4, aber sie erscheinen eben nur so vgl. Tob 12 19, darum hier כְּ vor מַרְאֵה. **16** קוֹל־אָדָם *eine menschliche Stimme* bedeutet nicht, dass ein Mensch redete, sondern nur, dass es eine Stimme wie die der Menschen war; vgl. II Sam 7 14: שֵׁבֶט אֲנָשִׁים und נִגְעֵי בְּנֵי אָדָם. בֵּין אוּלָי *innerhalb* d. i. zwischen den beiden Ufern *des Ulaj,* vgl. für die Situation 12 6 und zu dem Engel über dem Flusse den ἄγγελος τῶν ὑδάτων Apk Joh 16 5. גַּבְרִיאֵל ist der erste Engelname im AT; das Buch Dan kennt noch Michael 10 13. Dagegen erscheinen nun alsbald in den etwas jüngeren Schriften wie Tob, Henoch weitere Engelnamen, und später (im Talmud) ist ihre Zahl noch

viel mehr gewachsen; aber Gabriel und Michael haben stets eine höhere Stellung eingenommen: Michael gilt als das Haupt der Engel (vgl. auch 10 13 21 12 1) und Gabriel als Vermittler göttlicher Offenbarung (vgl. noch 9 21 Lk 1 19 26 und ebenso Koran Sure 2 91); vgl. zu der Angelologie m. Gesch. der israel. Rel.[3] § 66. הָבֵן mit folg. לְ, wie 11 33, *erklären;* zu dem Pron. demonstr. הַלָּז, abgekürzt aus הַלָּזֶה, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 34f. **17** Schrecken befällt den Menschen, wenn himmlische Wesen ihm erscheinen, so hier den Seher, wie die himmlische Erscheinung Gabriels ihm näher tritt; vgl. Hes 1 28 43 3 und bes. Apk Joh 1 17: ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός. עֹמֶד *Platz* ausser in Dan, nur noch in Neh und Chr, ebenso das Niph. נִבְעַת *erschrecken* nur noch I Chr 21 30 Est 7 6. Die Anrede בֶּן־אָדָם ist im Munde eines Himmlischen einem Menschen gegenüber wohl am Platze, wie bei Hes vgl. Hes 1 28 2 1 etc. *Merke auf!* sagt Gabriel, *denn die Vision geht* nicht nur auf irgend eine minder wichtige Periode, sondern *auf die Endzeit* die letzte grosse Krisis der Weltgeschichte. Für den Verf. ist das seine eigene Zeit, die Zeit des Antiochus; also gilt das הָבֵן auch für die Leser. **18** Beim Hören der Stimme des Engels verliert Dan das Bewusstsein, er ist *betäubt* נִרְדָּם 10 9; erst die Berührung des Engels (vgl. Apk Joh 1 17) bringt ihn wieder zum Bewusstsein und richtet ihn auf עַל־עָמְדִי = älterem תַּחְתַּי I Sam 14 9 oder עַל־רַגְלַי Hes 2 1.

19—25 Die Erklärung der Vision durch Gabriel. **19** Der Engel erklärt Daniel, was geschehen wird בְּאַחֲרִית הַזָּעַם *in der letzten Zeit des Zornes* vgl. 11 36. זַעַם (mit oder ohne Artikel z. B. 11 36) ist terminus technicus für den Zorn Gottes, ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ; seine Entstehung geht zurück auf die Weissagungen der alten Propheten vom Gericht über Israel und Juda (vgl. z. B. Jes 5 25ᵇ); nach dem Exil erwartete man das Ende desselben in nächster Nähe (Hag 2 6 Sach 1 2), aber man lernte einsehen, dass er erst zu Ende gehe, wenn das letzte Gericht erfolgt. So liegt die ganze Geschichte Israels bis zum Anbruch des Heils d. i. des Reiches der Heiligen Gottes unter dem Zorn Gottes; vgl. über diesen Begriff zu Jes 5 25ᵃᵇ und bes. zu Jes 10 25 in einem Abschnitt, der von einem Zeitgenossen des Verf. Dan's herrührt. *Denn auf die Zeit des Endes geht es* näml. *das Gericht,* wie nach v. 17 26 10 14 zu ergänzen ist. מוֹעֵד *Termin, Zeitpunkt* verhält sich zu עֵת (v. 17), wie מוֹשָׁב zu שֶׁבֶת (vgl. Ps 68 17 mit 132 13), da auch עֵת eine Ableitung von יעד sein wird (Bevan). **20** erklärt den zweigehörnten Widder als die *Könige,* d. h. wie 7 17, die Reiche Mediens und Persiens. **21** steht מֶלֶךְ zuerst wieder = Reich, dann als König, nämlich = Alexander d. Gr. הַשָּׂעִיר wird besser nicht als Attribut, sondern mit Bevan als erklärende Apposition zu הַצָּפִיר (s. v. 5) betrachtet. **22** Zu dem sog. casus pendens וְהַנִּשְׁבֶּרֶת vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 116w; so kurz wie möglich wird in v. 22ᵃ der Inhalt von v. 8ᵇ rekapituliert, um in v. 22ᵇ die Erklärung zu geben. Zu der singulären Pluralform מַלְכֻיּוֹת von מַלְכוּת vgl. חֲנֻיּוֹת Jer 37 16 und s. Ges.-Kautzsch[26] § 87i. Für מִגּוֹי ist nach LXX und Theodotion מִגּוֹיוֹ *aus seinem Volk* zu lesen, ebenso ist die „androgyne“ Form יַעֲמֹדְנָה, die weder als Aramaismus noch als ein Archaismus (eine im Hebr. fortlebende ursemitische Bildung) zu erklären ist, zu verbessern in תַּעֲמֹדְנָה, wie

v. 22ª steht; ähnliche Formen s. Gen 30 38 I Sam 6 12. Auf den in den späteren Schriften häufigen Gebrauch von עָמַד im Sinne von קום macht Behrmann mit Recht aufmerksam, vgl. auch Neh 8 5 Dan 12 13; dagegen ist seine Beanstandung von וְלֹא בְכֹחוֹ *aber nicht in seiner Kraft* unbegründet; zu בְּ vgl. בַּחֲמַת כֹּחוֹ v. 6. Die Diadochen, obschon aus seinem Volk, besassen nicht Alexanders Kraft. **23** *In der letzten Zeit ihrer Herrschaft* (מַלְכוּתָם mit masc. Suff. nach dem Sinn, oder zur Vertretung des femin. wie v. 9) כְּהָתֵם הַפֹּ׳ *wenn die Abtrünnigen* d. i. die Götzendiener, die Juden vornehmlich und auch die Heiden, die selbst an einem פֶּשַׁע, wie v. 12 ihn nennt, keinen Anstoss nehmen, also die griechisch Gesinnten, die Jahwe verlassen haben vgl. Jes 1 28 46 8 Ps 37 38, *das Mass* der Sünden *voll machen* (man darf nicht הַפְּשָׁעִים punktieren, oder muss dann auch כְּתֹם lesen), *tritt auf* Antiochus IV. *ein König, frech* vgl. Dtn 28 50 *und ränkekundig* vgl. מִרְמָה v. 25 und חֲלַקְלַקּוֹת 11 21; zu חִידָה s. auch 5 12. **24** וְלֹא בְכֹחוֹ ist aus v. 22 hier mit Unrecht wiederholt, um zu sagen, dass auch Antiochus lange nicht so mächtig wurde, wie Alexander d. Gr. Aber im Zshg. mit v. 24 könnte das Suff. ו sich nur auf das Subj. כֹּחַ beziehen, was keinen Sinn giebt; zudem wäre die Beziehung auf Antiochus (= nicht durch seine Kraft, sondern durch Gottes Zulassung Theodoret oder: nicht durch seine Kraft, sondern durch seine List von Lengerke) gesucht. Übrigens fehlen die Worte auch bei Theodotion. Die Verbindung נִפְלָאוֹת יַשְׁחִית *erstaunlich verwüsten* ist so seltsam, dass man in יַשְׁחִית eine durch das Folgende, wo das Verbum an seinem Platze ist, hervorgerufene Textverderbnis sehen muss; man wird am besten mit Bevan nach 11 36 יְדַבֵּר נִפְלָאוֹת lesen: נ׳ יָשִׂיחַ *Wundersames wird er reden* vgl. auch 7 8 20: מְמַלִּל רַבְרְבָן. Unter den עֲצוּמִים *Mächtigen*, die er verdirbt, sind seine Feinde (die drei Hörner, die vor ihm fallen 7 20, sowie die politischen Gegner in Süd und Ost v. 9) gemeint. Die beiden Schlussworte sind zu **25** zu ziehen und zwar ist nach LXX mit Grätz, Bevan u. a. zu lesen וְעַל־קְדוֹשִׁים שִׂכְלוֹ *und gegen die Heiligen ist sein Sinnen,* was auch dem Thun des Antiochus besser entspricht, da er ja doch nicht das Judentum wirklich ausgerottet hat, vgl. zu שִׂכְלוֹ bes. יִסְבַּר 7 25 und וּלְבָבוֹ עַל־בְּרִית קֹדֶשׁ 11 28. מִרְמָה בְּיָדוֹ ist Näherbestimmung zu dem Subj. von הִצְלִיחַ, wenn nicht das Verb falsche Wiederholung aus v. 24 ist. Zu יַגְדִּיל s. v. 4. בְּשַׁלְוָה *unversehens,* wie 11 21 24, eigentl. = mitten im Frieden; zur Sache und zum Ausdruck vgl. I Mak 1 30: den plötzlichen (ἐξάπινα) Überfall Jerusalems und die Tötung vieler Israeliten (καὶ ἀπώλεσε λαὸν πολύν). Der Erhebung gegen den שַׂר־שָׂרִים d. i. Gott (שָׂרִים sind die himmlischen Fürsten, צְבָא הַשָּׁמַיִם v. 10 f., die Engel wie Michael הַשַּׂר הַגָּדוֹל 12 1, der שׂ׳ פָּרַס und שׂ׳ יָוָן 10 20 und a. m. vgl. zu v. 10 f. und v. 16) folgt der Sturz des Antiochus *ohne* Zuthun von *Menschenhand* vgl. 2 34. Antiochus Epiphanes ist 164 v. Chr. in der persischen Stadt Tabae nach einem vergeblichen Versuche, die reichen Schätze eines Artemistempels in der Landschaft Elymais sich anzueignen, an Schwindsucht gestorben, vgl. Polybius XXX, 1 und Appian Syr. 66. Dass man sich bald unter den Juden und Heiden erzählte, er sei unter göttlicher Heimsuchung (δαιμονήσας) gestorben, ist begreiflich; unser Verf. hat auch schon einen solchen Tod für den Feind der jüdischen Religion erwartet. Vgl. I Mak 6 1–16 und

II Mak 9. Über die Berichte über den Tod des Antiochus s. NIESE Kritik der beiden Makk.-bücher S. 84f.

Dass auch der Engel Gabriel seine Schilderung des Antiochus v. 23–25 in sieben vier- bis fünfhebigen Zeilen giebt, ist nach den metrischen Stücken in Cap. 7 nicht zu verwundern: v. 23 und v. 24 (וְלֹא בְכֹחוֹ ist auszuschalten und zum Schluss vgl. oben die Erkl.) sind je zwei Zeilen, also zusammen zwei Distichen, und v. 25 = ein Tristichon (wovon v. 25[a] zwei Zeilen ausmacht; die erste schliesst mit בְּיָדוֹ). In v. 26 fügt Gabriel seiner Offenbarung noch ein abschliessendes Distichon bei.

26 27 Feierliche Versicherung der Wahrheit der Vision und Schluss. **26** ein Distichon, vgl. zu v. 25. Zu הָעֶרֶב וְהַבֹּקֶר vgl. v. 14. מַרְאֵה resp. חָזוֹן und דָּבָר, *Gesicht* und *Offenbarung*, sind den Späteren so gleichbedeutend, dass promiscue als Prädikat אָמַר und חָזָה gebraucht werden kann vgl. Jes 2 1 und s. zu Jes 1 1; die Vision ist eine Offenbarung, und Offenbarung kann man sich ohne Vision nicht mehr denken. Der Befehl, die Vision zu verschliessen d. i. *geheimzuhalten*, hat die Absicht, zu erklären, warum die Offenbarung Daniels erst in den Tagen des Antiochus IV. bekannt wurde, so auch 12 4 9; das Buch Dan ist eben eine Geheimschrift, Apokalypse, vgl. den ähnlichen Befehl Apk Esr 14 46 und s. Henoch 1 2. Zu der Ellipse כִּי לְיָמִים רַבִּים vgl. v. 19 und 17, sowie bes. Hes 12 27. **27** נִהְיֵיתִי ist offenbar eine fehlerhafte im Text stehen gelassene Dittographie des folgenden Wortes, die LXX in ihrem Exemplare noch nicht vorfand; 2 1 kann das Verb hier nicht stützen (s. dort). Die Vision macht Daniel krank; auch als er wieder *aufstehen* (vgl. zu קוּם Ex 21 19) und sein Amt im Dienste des Königs besorgen kann, ist er noch über dieselbe erstaunt, da er sie nicht begreift. וְאֵין מֵבִין ist = וְאֵינֶנִּי מֵ׳, vgl. וְאֵין נוֹגֵעַ v. 5 und s. zu 12 8. Der scheinbare Widerspruch mit v. 16 und 19, dass trotz der von Gabriel gegebenen Belehrung Daniel das Gesicht nicht begreifen konnte, darf nicht zu der Erklärung führen, Daniel habe in seinem durch die Vision angegriffenen Seelenzustand nirgends eine teilnehmende Seele gefunden oder es liege in dieser Bemerkung auch noch eine verhaltene Klage über die Verständnislosigkeit der Juden für die Weissagungen des Buches (so BEHRMANN); denn der Widerspruch ist nur scheinbar: die Erklärung hat Daniel wohl verstanden, aber das machte ihn krank und bleibt ihm unbegreiflich, dass ihm gesagt ist, das Gesicht solle verborgen werden, da es auf viele Tage gehe. Der Verf. leitet mit dieser Bemerkung auf Cap. 9 über.

III. Die Offenbarung über den Sinn der siebenzig Jahre in der Weissagung Jeremias

Cap. 9.

Das Eigentümliche dieses Abschnittes ist, dass die Vision, die Daniel erlebt, ihm nicht eine neue Offenbarung, sondern die Erklärung einer Weissagung Jeremias vermittelt, die er im Buche gelesen hat. Aber man erkennt bald, wie diese Eigentümlichkeit dem Zusammenhange der Capp. angemessen ist. Am Ende von Cap. 8 ist Daniel von Staunen darüber erfüllt, dass die Vision auf eine ferne Zukunft geht, es bleibt ihm unverständlich, warum das Heil so lange verziehen soll, das er nahe erwartet. Nun findet er im Buche Jeremias eine Bestätigung seiner Erwartung, wenn er dort liest, dass Jerusalem siebenzig Jahre in Trümmern liegen soll, er richtet daher sein Gebet zu Gott, dass ihm in einer Vision

Auskunft über diese Weissagung zu teil werde. Daraufhin erhält er durch Gabriel die Deutung, dass es sich nicht um siebenzig Jahre, sondern Jahrwochen handle.

Es ist das Cap. ein instruktives Beispiel davon, wie die Späteren die Weissagungen der früheren Propheten auslegten; ein Dtjes hat die alte Weissagung noch viel freier behandelt (s. zu Jes 55 4 5), später sah man sich viel mehr an den Buchstaben gebunden.

Mit dem Abschnitt soll dem Leser der Glaube an die Weissagungen überhaupt, vornehmlich aber an die des Buches Daniel gefestigt werden; insbesondere wird daher hier der Anstoss, den die längst verflossenen siebenzig Jahre Jeremias bereiten konnten, durch eine authentische Interpretation auf das sicherste weggeräumt: die Weissagung Jeremias steht nicht von Ferne in Widerspruch mit derjenigen Daniels, sie ist vielmehr damit in vollkommenster Übereinstimmung.

Aus dem Cap. ist als ein fremdes Element mit von Gall das Gebet v. 4–19, sowie der die Verbindung mit dem ursprünglichen Bestande herstellende v. 20 auszuscheiden. Der sekundäre Ursprung von v. 4–20 tritt schon dadurch hervor, dass v. 4[a] und v. 20 in ihrer Übereinstimmung mit v. 3 und v. 21, die sie unnötig wiederholen, den Charakter von Nähten an sich tragen. Weiter aber nimmt der Schluss des Capitels keine Rücksicht auf den Inhalt des Gebetes, das um sofortige Gnade und Herbeiführung des Heils fleht (vgl. v. 19), sondern geht ohne weiteres zur Erklärung der jeremianischen Weissagung über. Das Gebet bemüht sich zwar, ebensowohl die Situation Daniels als auch die Anwendbarkeit auf die Religionsnot unter Antiochus IV. im Auge zu behalten, aber an mehr als einem Punkte zeigt sich, dass trotzdem der Sprecher vom Standpunkt Palästinas und nicht des Exiles, resp. der Diaspora aus redet vgl. z. B. v. 7 (הַקְּרֹבִים und שָׁם) v. 16 (סְבִיבֹתֵינוּ). Auch der Gebrauch des Namens Jahwe, der sonst in Dan (abgesehen von 9 2, doch s. zu d. St.) vermieden wird, sowie die grosse Ähnlichkeit einzelner Verse mit Stücken in Neh und Bar (s. darüber Vorbem. zu v. 4–19) muss auffallen. Das Gebet ist somit ein Seitenstück zu dem Gebet Azarjas und dem Gesang der drei Männer im Feuerofen; während letztere nur im griech. Texte (LXX 3 25–90) Aufnahme fanden, wurde Daniels Gebet schon dem hebr. Texte beigefügt. Die Kürze, die somit ursprünglich dem Abschnitte eigen war, ist in bester Harmonie mit dem Inhalt; v. 1–3 und v. 21–27 bilden ein Complement zu Cap. 8 (vgl. den Anfang dieser Vorbem.).

1—3 Zeit und Veranlassung der Vision. **1** Über Darius den Meder (zu מִזֶּרַע מ' vgl. 1 3) s. Vorbem. zu 6 2–29. אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ = *Xerxes*, pers. *Khšajāršа*, auf der Bilinguis von Sakhara (482 v. Chr.) aram. חשיארש, ist in Wirklichkeit Sohn, nicht Vater des Darius gewesen; das ו in der hebr. Form ist wahrscheinlich eine Verwechslung mit י s. Meyer Entsteh. des Judent. 15. Zu dem Hoph. הָמְלַךְ vgl. zu קֻבַּל 6 1. **2** Zu der Form בִּינֹתִי vgl. רִיבוֹתָ Hi 33 13 und s. Ges.-Kautzsch[26] § 73a; zu dem Sinn und zu der Konstruktion mit direktem Obj. (מִסְפַּר) vgl. Prv 7 7 = *ich bemerkte die Zahl* etc. בַּסְּפָרִים *in den Büchern,* de facto sind die heiligen Bücher, τὰ βιβλία, gemeint, aber aus unserer Stelle ist nichts weiter zu schliessen, als dass auch Weissagungen Jeremias unter den heiligen Schriften sich fanden; über den Umfang der Sammlung ist ihr nichts zu entnehmen, am wenigsten, dass die Sammlung der Prophetenschriften bereits abgeschlossen war. Die von Vuilleumier gebilligte Erklärung Bevans, dass unter den סְפָרִים die Thora, spec. Lev 26 18 21 24 28 gemeint sei, wo gesagt ist, dass im Falle des Ungehorsams des Volkes Gott der ersten Strafe sieben neue hinzufüge, ist unrichtig; denn wenn Daniel bereits die Tragweite der jeremianischen Zahl 70 nach Lev 26 auf 490 Jahre bemisst, so versteht man nicht, warum er noch um Erklärung der Weissagung Jeremias betet und warum Gabriel vom Himmel herabkommen muss, um sie ihm noch zu interpretieren. Übrigens kann schwerlich mit בִּינֹתִי בַּסְּפָרִים מִסְפַּר וגו' der

Sinn ausgedrückt sein: ich erhielt durch die Lektüre der heiligen Schriften das Verständnis der Zahl der Jahre, die Jahwes Wort etc. Zu der Entfernung von יהוה (von Gall) genügt der Grund kaum, dass es die einzige Stelle ist, wo יהוה im Buche Dan (s. Vorbem. zum Cap.) vorkommt; דְּבַר יהוה ist hier sozusagen Citat aus dem Buche Jer, allerdings gebraucht der Verf. sonst gerne blosses דָּבָר resp. הַדָּבָר (vgl. v. 23 25). Die Konstruktion אֲשֶׁר . . . . . לְמַלֹּאות ist aufzulösen: *von welchen* (scil. den Jahren) *das Wort J. an den Proph. Jer. ergieng, dass sie vollzumachen seien* (vgl. Ex 23 26 Jes 65 20) *an den Trümmern Jerusalems;* zu אֲשֶׁר לְ vgl. den Gebrauch von לְ im Aram. 2 16 18 5 15. Zu der Infinitivform מַלֹּאות st. מַלֵּא oder מַלֹּות s. Ges.-Kautzsch[26] § 74h. שִׁבְעִים שָׁנָה ist Erklärung zu מִסְפַּר הַשּׁ׳; die Zahl ist Jer 25 11 12 29 10 (vgl. dort auch מלאות Kal) gegeben. **3** *Ich richtete mein Angesicht zu Gott* ist nach 6 11 buchstäblich zu verstehen; אֲדֹנָי scheint hier von dem Interpolator des Gebetes eingefügt vgl. 1 2. בַּקֵּשׁ תְּפִלָּה erklärt Behrmann gut als freiere Art des schema etymologicum und וְתַחֲנוּנִים als Näherbestimmung zu תְּפִלָּה. Das *Fasten* unterstützt das Gebet, es ist die rechte Vorbereitung zum Gebet und zum Empfang einer Offenbarung vgl. zu 1 17–19, s. ferner Jo 2 15 Est 4 16. Daniel betet um Erleuchtung über den Inhalt der Weissagung Jer's.

4—19 Das Gebet hat nun einen ganz anderen Inhalt, als nach v. 1–3 zu erwarten ist. Es enthält ein Sündenbekenntnis im Namen des ganzen Volkes und fleht um Verzeihung und sofortiges Anbrechen der Heilszeit, während Daniel, der weiss, dass sie erst nach vielen Tagen kommt (8 26), Erklärung von Jer 25 11 12 29 10 sucht und der Verf. seinen Lesern in der Religionsnot des Antiochus IV. den Glauben an die Wahrheit der Weissagungen und an die Aussagen seines Buches, dass jetzt die Endzeit gekommen sei, stärken, aber nicht Zweifel und Ungewissheit begünstigen will. Die auffallende Ähnlichkeit mancher Verse des Gebetes mit Stellen in Neh und Bar (s. zu v. 4 6 7f. 12f. 14 15) ist zwar nicht auf Abschrift aus diesen Büchern zurückzuführen; die gemeinsame Quelle für alle drei Autoren sind die festen liturgischen Gebete. Gleichwohl wäre bei dem selbstständigen und geschickten Verf. des Buches Dan solche Entlehnung merkwürdig. Die Verwandtschaft mit der Liturgie erklärt auch die zahlreichen Schwankungen der Überlieferung in unserm Texte, vgl. z. B. v. 7 כַּיּוֹם und כְּהַיּוֹם, v. 9 לַאדֹנָי und לַיהוָה. Der Verf. des Buches Dan kannte die Lehre von dem זַעַם Gottes sehr wohl (vgl. zu 8 19 9 24); deshalb aber ihm diese ausführliche Erklärung dieser Lehre in den Mund zu legen, ist kein Grund, zumal er Daniel als in religiöser wie in bürgerlicher Hinsicht ohne Fehl betrachtet vgl. 6 23, dagegen 9 16 חָטָאנוּ und 9 20 חַטָּאתִי.

4—14 Das Sündenbekenntnis. **4** הִתְוַדָּה, *confiteri, beichten,* nur im späteren Hebr. gebräuchlich, steht hier absolut wie Esr 10 1 Neh 9 3. Zu v. 4^b vgl. Neh 1 5 9 32, aber auch Dtn 7 9 und Ex 20 5f. **5** Das Hiph. הִרְשַׁעְנוּ im Sinne von Kal (v. 15) ist späthebr. gegenüber der früheren Bedeutung: für schuldig erklären. Ḳerē entfernt das וְ davor und gruppiert die vier Synonyma zu Paaren, obschon im liturgischen Stil Polysyndeton nicht auffällt (vgl. z. B. 4 34). סוֹר, inf. abs., setzt das Verb fin. fort, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 113z; ebendort vgl. § 91n zu dem Plur. מִצְוֹתֶךָ ohne י. **6** Neben Königen und Fürsten sind *unsere Väter* wohl nicht die Vorfahren, sondern die Vorsteher; diesen drei Klassen steht das gewöhnliche Volk עַם הָאָרֶץ gegenüber, später die Bezeichnung eines einzelnen Ungebildeten, Plebeiers oder Laien. Zu v. 6 vgl. Neh 9 34. Zu **7**f. vgl. Neh 9 23 Bar 1 15–17. **9** הַסְּלִחוֹת, plur. wie Neh 9 17. Der Sinn ist: Auf Gottes Verzeihung sind wir angewiesen, כִּי *denn wir haben uns empört* etc. *gegen ihn* בּוֹ, die dritte Pers. trotz der direkten Anrede häufig in diesem Gebet. **10** תּוֹרֹתָיו *seine* einzelnen *Weisungen,* welche Gott durch seine Knechte *vorlegte* (= נָתַן לִפְנֵי), machen zusammen die תּוֹרָה *das Gesetz* (v. 11) aus. **11** וְסוֹר wie v. 5. וַתִּתַּךְ *da ergoss sich* schreibt der

Verf. des Gebetes im Blick auf v. 27; נִתַּךְ vom Zorne vgl. Jer 42 18 44 6 II Chr 12 7 34 25 und ebenso im Aram. in den Sendschirli-Inschriften NÖLDEKE ZDMG 1893, 98; zur Erklärung vgl. ἐκχέειν τὰς φιάλας τοῦ θυμοῦ Apk Joh 16 1–17. Zu der אָלָה und שְׁבֻעָה *in der Thora Moses* vgl. Lev 26 Dtn 28 29 19. **12** f. vgl. Bar 1 16 f. 21 2 1 f. שֹׁפְטֵינוּ ist hier in allgemeinerem Sinn = *Regenten* gebraucht (vgl. Ps 2 10), während Bar 2 1 von den Richtern im historischen Sinne spricht. Zu der Unvergleichlichkeit des von den Juden erlittenen Unglücks s. ähnliche Ausdrücke Ex 9 18 10 6 11 6. **13** אֵת wird man am besten mit BEHRMANN von לְהָבִיא v. 12 abhängig sein lassen und dann בָּאָה auf der letzten Silbe betonen, somit als Part. fassen; allerdings fehlt dann der Artikel, auch die Stellung nach הַזֹּאת ist auffallend. Aber ohne Annahme dieser Konstruktion bleibt אֵת unerklärt. לְ mit den Infinitiven ersetzt das Gerundium vgl. I Sam 12 17 und לֵאמֹר *dicendo.* הַשְׂכִּיל mit בְּ bedeutet wie Ps 101 2 *Acht geben auf* etwas, hier *auf die Wahrheit* Gottes d. h. auf die wahre jüdische Religion. Sie hätten umkehren sollen von ihren Sünden, mit denen sie Gott verleugneten, zur wahren Religion. **14** vgl. Neh 9 33 Bar 2 9 f. שָׁקַד עַל *über etwas wachen,* = *auf etwas bedacht sein* findet sich ganz so Jer 1 12, vgl. auch ἀγρυπνεῖν εἰς Eph 6 18.

15–19 Die Bitte um Rettung. **15** Zu יָד חֲזָקָה s. Ex 13 9; mit der Rettung aus Ägypten hat sich Jahwe *einen Namen gemacht* עָשָׂה שֵׁם, vgl. Neh 9 10 Jer 32 20 Ps 44 2–4. **16** צִדְקֹתֶךָ, ohne י des Plurals wie מִצְוֹתֶךָ v. 5, sind die einzelnen Akte, in welchen Jahwes צְדָקָה sich kund giebt; leicht denkt man, wo doch von Sündenschuld auf Seite der Menschen gesprochen ist, an צְדָקָה als Barmherzigkeit (vgl. 4 24), der Schluss aber, wo von der Schmach, die auf Israel liegt, die Rede ist, zeigt, dass Thaten, womit Jahwe seine Treue an Israel bethätigt, gemeint sind vgl. Ps 103 6. Israel sah Gottes Hilfe eben weniger als eine ihm erwiesene Barmherzigkeit, denn als einen Erweis seines Rechtes vor den Heiden an. Zu הַר קָדְשֶׁךָ, Appos. zu Jerusalem, vgl. Ps 2 6. סְבִיבֹתֵינוּ ist gesagt vom Standpunkt eines in Judäa Wohnenden aus, s. Vorbem. zum Cap. **17** Mit תְּפִלָּה und תַּחֲנוּנִים erinnert der Verf. des Gebetes an v. 3. הָאֵר פָּנֶיךָ (vgl. Num 6 25) ist der Gegensatz zu אַף und חֵמָה v. 16. הַשָּׁמֵם, vom Berg Zion Thr 5 18 ausgesagt, erinnert hier zugleich an שֹׁמֵם 8 13 etc. Für das zu harte לְמַעַן אֲדֹנָי ist entweder mit BEVAN nach LXX und Jes 63 17 zu lesen לְמַעַן עֲבָדֶיךָ א׳, *um deiner Knechte willen*, oder nach THEODOTION (vgl. auch v. 19) mit KAMPHAUSEN einfach לְמַעַנְךָ א׳ *um deinetwillen, o Herr!* **18** Zum Anfang vgl. II Reg 19 16 Jes 37 17; zu Kĕthîbh פְּקַחָה vgl. שְׁמָעָה und סְלָחָה v. 19, sowie GES.-KAUTZSCH[26] § 48 i, zu שֹׁמְמֹתֵינוּ s. Jes 61 4. Zu נִקְרָא שֵׁם עַל s. zu Jes 4 1. צְדָקוֹת hier von den Menschen wie Jes 33 15 64 5, von Jahwe v. 16. הִפִּיל תַּחֲנוּנִים לִפְנֵי (תְּחִנָּה) (vgl. v. 20) = *demütig vor jmd bringen*, vgl. Jer 38 26 42 9. **19** Zu dem Impera. energ. vgl. zu פְּקַחָה v. 18. LXX bietet אֲדֹנָי סְלָחָה אֲדֹנָי הַקְשִׁיבָה nicht; der hebr. Text giebt mit der Wiederholung, die die Bitte dringender macht, einen besseren Schluss.

20 verbindet das Gebet mit dem ursprünglichen Text, indem er v. 21ª in der Weise exponiert, dass der Inhalt des Gebetes rekapituliert wird. Dem Interpolator konnte v. 21ª nicht genügen, der von keinem abgeschlossenen Gebete spricht, wie v. 4–19 eines bieten; auch verrät er mit seiner genauen Exposition seine richtige Empfindung, dass das Gebet von (v. 3 und) v. 21 einen andern Inhalt haben musste, s. zu v. 3.

21–23 Die Erscheinung Gabriels. **21** Die Lesart בתפלה, für die nach GINSBURG eine Anzahl Zeugen eintreten, ist jedenfalls die richtige für den ursprünglichen Text, dem das Gebet, an dem Daniel hersagen konnte, fehlte; denn der Ausdruck דִּבֵּר בַּתּ׳ passt überhaupt besser für einen Schüler, der ein auswendig gelerntes Gebet hersagen muss, als für einen von Herzen in Sack und Asche Betenden. Während Daniel noch laut betete, wurde er erhört; das ist der Sinn der Erscheinung *des Mannes* (vgl. כְּמַרְאֵה גָבֶר 8 15 und ἄνδρες δύο Lk 24 4 Act 1 10) Gabriel, der aber nichts von der Kenntnis des Inhalts von v. 4–20 merken lässt, sondern auf die Zahl 70 v. 2 eingeht; sonst müsste

er Daniel ja sagen, dass sein Gebet nicht erhört sei. Das alles zeigt, dass v. 21 die Fortsetzung von v. 3 ist. בִּתְחִלָּה ist wie 8 1 = *früher* und bezieht sich auf 8 15–18. נֹגֵעַ אֵלַי = *er näherte sich mir* (in der Richtung auf mich). *Um die Zeit des Abendopfers* vgl. zu 6 1 und s. Act 3 1. Verschieden wird מֻעָף בִּיעָף verstanden: Denkt man bei מֻעָף an ein Hoph. von יָעֵף, so kommt man auf die Bedeutung *ermüdet*, wozu man בִּיעָף = *in Ermüdung* fasst, und lässt dieses *ermüdet in Ermüdung* von Daniel gesagt sein (MEINHOLD), oder, da man den Grund der Erschöpfung Daniels nicht versteht, bezieht man es auf Gabriel, indem man auf die Bedeutung des Verbums יעף im Arabischen: *schnell laufen* zurückgreift und erklärt: *getrieben zur Eile* (HÄVERNICK), beeilt in Eile (VON LENGERKE). Aber viel besser ist der Sinn, den die alten Übersetzungen ausdrücken (LXX: τάχει φερόμενος, THEODOTION: πετόμενος, HIERONYMUS: *cito volans*), sie lassen alle an eine Ableitung von עוף denken; nun kommt ein Hoph. davon so wenig vor, wie von יָעֵף, aber immerhin zeigt Prv 23 5 im Ḳĕrē ein Hiph. Die Formen, bes. auch בִּיעָף, bleiben fraglich, der Text ist vielleicht fehlerhaft, der Sinn aber wahrscheinlich: *in fliegender Eile, in schnellem Fluge.* Wenn Gabriel eilends daherfliegt wie Athene vom Olymp zu den Griechen (Ilias 4 74ff.), so braucht er gleichwohl keine Flügel; das A. und N. T., auch Apk 14 6, kennt keine Engel mit Flügeln, mit solchen sind nur Kerube und Seraphe versehen und diese Gestalten mögen der Grund sein, weshalb man sich die Engel gewöhnlich beflügelt denkt. Auch Henoch 61 1 nehmen die Engel nur zu einer bestimmten Mission Flügel zu Hilfe (vgl. BEHRMANN). **22** Für וַיָּבֶן l. mit LXX וַיָּבוֹא (viell. war וַיָּבוֹ I Reg 12 12 geschrieben), s. Erläuterungen bei KAUTZSCH. יָצָאתִי, wie Sach 2 7, *sichtbar werden, erscheinen;* die unsichtbaren Gestalten des Himmels erscheinen in der Vision. עַתָּה bedeutet *eben, jetzt;* in Rücksicht auf das Folgende, wo der Moment des Gottesbeschlusses im Himmel festgestellt wird, darf *schon* übersetzt werden. בִּינָה erinnert an 8 27: וְאֵין מֵבִין, jetzt will Gabriel *ihn im Verständnis belehren,* הַשְׂכִּיל בִּינָה ist soviel, wie wenn der Inf. absol. vom gleichen Verbum zur Verstärkung zu dem Verb hinzutritt: *um dir klares, volles Verständnis zu verschaffen.* **23** Die Gebete der Frommen werden rasch erhört, vgl. Jes 65 24. דָּבָר ist nicht = Befehl, sondern = *ein Gotteswort* (vgl. 4 14: מֵאמַר ק׳), wie בַּדָּבָר v. 23b zeigt; יָצָא hier = נֶפְקַת 2 13. חֲמוּדוֹת steht, wie lat. *deliciae,* als abstr. pro concr. in Anwendung auf eine Person = *Liebling* (scil. des Himmels), wenn nicht אִישׁ davor ausgefallen ist vgl. 10 11 19. Wie בִּין (Impera. Ḳal vgl. בִּינוֹתִי v. 2) sich nicht merklich von הָבֵן in der Bedeutung unterscheidet, so bezeichnen דָּבָר und מַרְאֶה dasselbe, die Offenbarung; der verschiedene Ausdruck geht nur auf die beiden Seiten der Offenbarung zurück, die eben *Wort* Gottes und *Vision* der Menschen ist (vgl. zu 8 26). Mit beiden Worten ist die zu Anfang des Gebetes ausgegangene Offenbarung Gottes, die Erklärung des *Wortes* in v. 2, gemeint, die Gabriel im folgenden v. 24–27 meldet. Somit ist zu übersetzen: *achte auf das Wort und gieb Acht auf die Offenbarung!*

24–27 Die siebenzig Jahrwochen. **24** Dauer und Endpunkt des von Jeremia geweissagten Zeitraums. Gabriel stellt fest, dass mit den siebenzig Jahren in dem „Worte an Jeremia" (v. 2) siebenzig Jahr-

wochen gemeint sind, also nicht blos 70, sondern 490 Jahre bis zum Anbruch des Gottesreiches vergehen. שָׁבֻעִים, wofür ausser Dan stets der Plur. mit der Femininendung שָׁבֻעוֹת gebraucht ist, bedeutet *Siebende, Wochen* und zwar, da es sich um das Wort Jeremias von siebenzig Jahren (v. 2) handelt, sind es hier Wochen an Jahren, Jahrwochen. נֶחְתַּךְ, ἅπ. λεγ. im AT, aber in Mischna und Targ. bekannt, bedeutet eigentlich *geschnitten sein,* also: *festgesetzt, bestimmt sein.* Der Singular nach dem plural. Subj. fasst die 70 Jahrwochen als einen einheitlichen Zeitbegriff (Hävernick, Behrmann). Diese Periode ist über das Volk und die heilige Stadt verhängt; לְ giebt den Endpunkt derselben an: siebenzig Jahrwochen vergehen, *bis der Frevel vollendet* (zu פֶּשַׁע vgl. 8 12 13 23, zu כַּלֵּא für כַּלּוֹת s. zu v. 2) *und das Mass der Sünde voll ist* (l. mit Ḳere לְהָתֵם für das nach dem in v. 24b Folgenden verdorbene לחתם und vgl. zu dem Sinn 8 23; für den Plur. חַטָּאוֹת l. mit Ḳere um der Analogie willen den Sing. חַטָּאת), *bis die Missethat gesühnt ist* (vgl. אַחֲרִית הַזַּעַם 8 19) *und ewige Gerechtigkeit gebracht wird* d. h. also: bis dass auf die Zeit der Sünde und des Zornes die ewige Periode der Gerechtigkeit und des Heiles folgen kann, *und bis Gesicht und Prophet besiegelt und ein Hochheiliges gesalbt wird. Gesicht und Prophet* bedeutet die prophetischen Weissagungen vom Zorn Gottes und dem auf das Gericht folgenden Heil; diese Weissagungen werden *besiegelt,* mit dem Siegel versehen, wie eine Urkunde, um ihre Echtheit zu bestätigen (vgl. I Reg 21 8), d. h. sie werden durch das Siegel der Erfüllung als wahr bestätigt vgl. Joh 3 33 6 27. Das *Hochheilige* geht auf den Tempel, insbes. auf den Brandopferaltar (vgl. Ex 29 37), und das *Salben* bedeutet seine Weihe (vgl. zu מָשַׁח Lev 8 10). Der Termin, bis zu welchem die 70 Jahrwochen abgelaufen sind, ist somit die Wiederweihe des Tempels, derselbe Zeitpunkt also, an dem auch die 1150 Tage zu Ende gehen 8 14: וְנִצְדַּק קֹדֶשׁ.

Die Gliederung des Verses ist auch von Behrmann bemerkt; es sind vier Langzeilen wie die von 8 23–26, die zweite beginnt mit לְכַלֵּא, die dritte mit וּלְכַפֵּר, die vierte mit וְלַחְתֹּם.

25–27 Die einzelnen Abschnitte des Zeitraums. **25** Die neue Aufforderung: *Und du sollst wissen und verstehen* markiert, dass Gabriel jetzt zu der Einteilung und dem Inhalt der 70 Jahrwochen übergeht. Der erste Abschnitt umfasst 7 Jahrwochen: *Vom Ausgang des Wortes, Jerusalem zurückzuführen und zu bauen, Bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten sind sieben Wochen* (zwei Langzeilen, vgl. Schlussbem. zu v. 24). Zu dem Ausdruck מֹצָא דָבָר vgl. יָצָא דָבָר v. 23. לְהָשִׁיב darf man wegen Jer 29 10 weder als blosse Umschreibung eines adverbiellen *wieder* ansehen, noch mit Bevan, Driver in הֹשִׁיב *bewohnbar machen* verbessern, man hat vielmehr mit von Gall nach Jer 29 10 (לְהָשִׁיב אֶתְכֶם) mit *zurückführen* zu übersetzen, wobei das Objekt Jerusalem natürlich die Leute von Jerusalem und Juda ersetzt, vgl. II Sam 15 25. Als terminus a quo des ersten Abschnitts, also der 70 Wochen überhaupt, ist der Zeitpunkt genannt, da Jeremias Weissagung ausging. Nun stammt Jer 25 11f. nach Jer 25 1 aus dem 4. Jahre Jojakims, also aus 604 v. Chr., und Jer 29 10 leitet man her aus dem Anfang der Regierung Zedekias, also aus dem Jahre 596 v. Chr. Wahrscheinlich hat sich aber der Verf. des Buches Dan keine Gedanken über die genauen und verschiedenen Daten der beiden Stellen

gemacht, sondern als Ausgangspunkt die Zerstörung Jerusalems angenommen, also das Jahr 586 v. Chr., hat er doch auch 1 1 gezeigt, dass sich ihm die Aktionen Nebukadressars gegen Jerusalem auf dieses eine letzte entscheidende Ereignis konzentrieren. Diese Auffassung von Galls wird, wie von ihm ebenfalls hervorgehoben wird, dadurch bestätigt, dass der מְשִׁיחַ נָגִיד, der das Ende des ersten Abschnittes bezeichnet, sieben Jahrwochen nach 586 v. Chr. erscheint. Unter dem מָשִׁיחַ ist aber trotz von Lengerke, Hitzig, Schürer, Cornill, Driver, Meinhold nicht Cyrus gemeint, wenn ihn schon Dtjes so nennt (Jes 45 1), sondern wie in v. 26 der Hohepriester vgl. Lev 4 3 5 16 6 15: הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ, so Grätz, Bevan, von Gall, Buhl. Dagegen spricht in keiner Weise נָגִיד *Vorsteher, Fürst;* denn für Cyrus den Befreier der Juden erwartete man einerseits ein viel volleres Epitheton, und andererseits nahmen die Hohepriester auch im bürgerlichen Leben die Stellung eines Vorgesetzten der jüdischen Gemeinde ein und vertraten diese der heidnischen Obrigkeit und deren Funktionären gegenüber: als verantwortliches Oberhaupt behandelt Nehemia den Hohepriester Eljaschib (Neh 13), προστάτης ἁγίων heisst der Hohepriester im griech. Text JSir 45 24, für die Makkabäer ist die Annahme der hohepriesterlichen Würde der Weg zum Königtum geworden und noch unter den römischen Prokuratoren gilt der Hohepriester als der προστάτης τοῦ ἔθνους, vgl. hiezu auch Josephus Archäol. XII, 4 2 XX, 10 (am Ende) und Schürer I², 139 212 f. 400 f. Die Beifügung נָגִיד dient daher dazu, den Moment zu bezeichnen, wo wieder ein als bürgerliches Oberhaupt fungierender Hohepriester da war, also den Moment der Wiederaufrichtung der Gemeinde in Jerusalem nach der Rückkehr unter Cyrus. Es ist somit der Hohepriester Josua ben Joṣadak gemeint, der mit der Rückkehr aus dem Exil 538 der נָגִיד der jüdischen Gemeinde wurde (vgl. Esr 3 2); dass in Wirklichkeit neben ihm Zerubbabel an der Spitze der Zurückgekehrten stand, hat nichts zu bedeuten, da der Verf. die späteren Verhältnisse der Gemeinde auch auf den Anfang überträgt. Der erste Abschnitt, d. i. die ersten sieben Jahrwochen, umspannt somit den Zeitraum von der Zerstörung Jerusalems im Jahre 586 bis auf den Hohepriester Josua im Jahre 538.

Der zweite Abschnitt umfasst 62 Wochen. Die erste Langzeile lautet: ***Zweiundsechzig Wochen wird es wieder gebaut sein, Platz und Strasse:*** für חָרוּץ, das man hier gewöhnlich als „Graben“, Behrmann als Bezeichnung einer bestimmten Örtlichkeit Jerusalems, viell. des Einschnittes des Tyropöonthales, fasst, ist mit Bevan, von Gall, Kamphausen חוּץ *Strasse* zu lesen; das Subj. der Verba ist Jerusalem und רְחוֹב וְחוּץ sind adverbielle Bestimmung dazu vgl. I Reg 18 45. וּבְצוֹק הָעִתִּים übersetzt man gewöhnlich „in bedrängten Zeiten“, wofür aber die Stellung der Worte umgekehrt sein sollte (vgl. עֵת צָרָה 12 1), zudem ist צוֹק ἅπ. λεγ.; aber auch die Fassung Behrmanns: „wenn die Zeiten zusammengedrängt, knapp gerechnet werden“ ist eine Annahme, die den Sinn der Stelle nicht verständlicher macht. Man hat mit Bevan, von Gall nach LXX (καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν v. 27) und Pesch. zu lesen וּבְקֵץ הָעִתִּים, und dann sind diese Worte mit **26** zu verbinden: *Und am Ende der Zeiten:* dazu bilden die nächsten Worte eine richtige, wie so oft mit וְ eingeleitete

Glosse. zur Bestimmung des Endes der Zeiten als des Endes der 62 Wochen. Fortgesetzt wird die zweite Langzeile mit יִכָּרֵת: *wird ausgerottet ein Gesalbter* וְאֵין לוֹ. Der aus dem Wege geräumte Gesalbte d. h. nach v. 25 Hohepriester kann nur Onias III. sein (so Hitzig u. a.), der im Jahre 171 v. Chr. in Antiochien, wo er nach seiner Absetzung weilte, auf Betreiben des Hohepriesters Menelaus hingerichtet wurde (vgl. Niese a. a. O. S. 96f.). וְאֵין לוֹ, von Bertholdt (Kuenen, Behrmann) = „ohne einen (rechtmässigen) Nachfolger zu haben", von andern = *non amplius erit* (= וְאֵינֶנּוּ Gen 5 24 42 36) gefasst, ist offenbar verstümmelter Text; wegen 11 45 hat schon Joseph Jachiades (Paraphr. in Danielem Amstelod. 1633), dann Grätz, van Lennep den Ausfall eines עֹזֵר (= ohne einen Helfer zu haben) angenommen; aber 11 45 geht auf Antiochus, und die Bemerkung, dass Onias III. keinen Helfer hatte, wäre ohne Belang. Da nun Theodotion καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ übersetzt, so hat man als ursprünglichen Text zunächst וְאֵין דִּין לוֹ = *ohne richterlichen Spruch* oder mit Fell (Theol. Quartalschrift 1892, 355—395) das paläographisch näherliegende וְאֵין אָוֶן לוֹ = *ohne dass ihm eine Schuld (ein Unrecht) eignete* zu vermuten, was beides einen trefflichen Sinn giebt und auf die Hinrichtung Onias' III. passt. Die dritte Langzeile reicht nach LXX bis נָגִיד, zugleich wird nach LXX, Theodotion, Pesch. עִם für עַם und ferner mit Bevan, von Gall יִשָּׁחֵת zu lesen sein, da der hebr. Text („und die Stadt und das Heiligtum wird verwüsten das Volk eines Fürsten") das Verständnis der Fortsetzung erschwert und hier נָגִיד in anderem Sinne als v. 25 zu nehmen zwingt. Demnach lautet der Text ursprünglich: *Und die Stadt und das Heiligtum wird vernichtet zugleich mit einem Fürsten* d. h. mit Onias III. Mit der Absetzung und besonders mit dem Tode Onias' III. begannen die Wirren in Jerusalem besonders durch die hellenistisch gesinnte Partei der Juden. Der Verf. rechnet somit den zweiten Abschnitt vom Jahre 538 bis zum Todesjahre Onias' III. 171 v. Chr. und zählt zwischen diesen Terminen aber nicht nur 367 Jahre, sondern 62 Jahrwochen, also $62 \times 7 = 434$ Jahre. Wie diese Differenz zu erklären ist, s. Schlussbem.

Der dritte Abschnitt, der die letzte Woche ausmacht, wird in zwei Hälften geteilt, von der ganzen Woche sprechen der Rest von v. 26 und v. 27[a], von der zweiten Hälfte allein handelt v. 27[b]. **26**[b] (von הַבָּא an) bildet mit Ausnahme der letzten zwei Worte die erste Langzeile: *Und es kommt das Ende mit Überflutung und bis zum Ende ist Krieg;* mit von Gall ist nämlich nach LXX (καὶ ἥξει ἡ συντέλεια κτλ.) zu lesen: וּבָא הַקֵּץ. הַקֵּץ, wofür Grätz weniger gut קִצּוֹ beibehalten wollte, ist die Zeit der Not, s. 8 17 19; שֶׁטֶף *Überflutung* ist ein Bild für *Zerstörung* vgl. 11 22 Jer 47 2, und der *Krieg* ist der von Antiochus IV. gegen die Heiligen geführte vgl. 7 21. נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת, was man zur Not „die Beschliessung (eigentl. das Beschlossene) von Verwüstungen" übersetzen kann, scheint ein verdorbener verblasster Rest der letzten Worte von v. 27. Es ist wohl dem hebr. Text ähnliches widerfahren, wie dem griechischen in LXX und Theodotion, die beide einen grossen Teil von v. 26f. wiederholen. **27**[a] die zweite Langzeile: Mit הִגְבִּיר, das nur noch Ps 12 5 in der Bedeutung „sich stark erweisen" vorkommt, ist es unmöglich einen verständlichen Sinn zu erhalten; denn weder: „er macht vielen ein

Bündnis fest = schliesst mit vielen ein festes Bündnis“, noch: „er macht ihnen die Bestimmungen schwer“, noch: „er erschwert ihnen die Ausübung des Kultus“ (Krätzschmar Bundesvorstell. 233 f.) kann befriedigen; alle drei Vorschläge nehmen הִגְבִּיר in der unerwiesenen Bedeutung: *schwer machen* (Krätzschmar schlägt eventuell die Lesung הִכְבִּיד vor) und machen Antiochus zum Subj., von dem in v. 24–27 nirgends die Rede ist, die zwei ersten fassen ausserdem בְּרִית in anderem Sinn, als es in Dan gebraucht ist, wo בְּרִית διαθήκη = *Religion,* insbes. *Religionsübung* ist (vgl. 11 22 28 30 32), vgl. auch ZATW 1893, 277 f. Die Konjekturen: הֶעֱבִיר „er wird aufheben den Bund“ oder „viele veranlassen, den B. zu übertreten“ Grätz und הֶעֱזִיב „er wird viele zu עֹזְבֵי בְרִית d. i. bundesbrüchig machen“ Behrmann leiden, abgesehen davon, ob z. B. הֶעֱזִיב diese Bedeutung haben kann, an demselben Mangel, wie die drei vorher genannten Vorschläge. Bevan vermutet unter Vergleichung von Jer 33 21 besser וְהוּפַר „und zerbrochen wird der Bund den vielen“, doch ist die Konstruktion mit לְ hart, daher ist vielleicht bei dem von Grätz vermuteten und הִגְבִּיר graphisch ähnlichen Verbum עָבַר stehen zu bleiben, aber Kal וְתַעֲבֹר zu lesen: *Und es verschwindet den Vielen die Religion eine Woche,* d. h. für Viele scil. die Mehrheit des Volkes 11 33, giebt es eine Woche lang keinen Kultus mehr; der rechte Kult ist infolge des hellenisierenden Wesens der Hohepriester, sowie dann durch die Unterdrückung des Antiochus nicht mehr da. Zu diesem Sinne von עָבַר = *verschwinden, nicht mehr da sein, aufgehoben werden* vgl. Jes 29 5 (s. auch Jes 24 11 l. עָבְרָה) Ps 37 36 Est 1 19. 27[b], drei Zeilen zur Schilderung der zweiten Hälfte *der* letzten *Woche* (darum steht der Artikel הַשּׁ׳): *Und während der Hälfte der Woche wird aufhören* (l. יִשְׁבֹּת nach LXX und Theodotion mit Bevan, von Gall) *Schlacht- und Speiseopfer,* zur Sache vgl. 7 25. וְעַל כְּנַף שׁ׳ „und auf dem Fittich der Greuel“ ist unverständliche Poesie; auf alle Fälle ist כְּנַף nicht als stat. constr. zu lesen, aber auch „ein Flügel“ bleibt eine unverständliche Bezeichnung für den Brandopferaltar, auf dem doch nach 8 12 13 der Greuel der Verwüstung sich befindet. Man lese daher entweder mit van Lennep, Bevan עַל כַּנּוֹ *an seiner* (der als Einheit [תָּמִיד] zusammengefassten Opfer זֶבַח וּמִנְחָה) *Stelle* vgl. 11 20 21 38 oder nach LXX und Theodotion mit von Gall geradezu וְעַל־הַקֹּדֶשׁ (= ἐπὶ τὸ ἱερόν) *Und auf dem Heiligen* (dem Brandopferaltar). Für שִׁקּוּצִים מְ׳ l. שִׁקּוּץ מְ׳ (das מ ist fälschlich verdoppelt) Kuenen, vgl. über die Sache = heidnischer Altar zu 8 12, ferner s. 11 31 12 11; nach diesen beiden Stellen ist vielleicht mit Ruben zu Anfang das Verb וְיִנָּתֵן einzusetzen, sodass die ganze Zeile lautete: *Und gesetzt wird auf das Heilige ein Greuel der Verwüstung.* וְעַד ist = וְעַד אֲשֶׁר, hier soviel als *und dann, aber schliesslich;* dass auf עַד mit dem Sinn einer Konjunktion nicht einmal auch das Subj. folgen könnte, ist nicht einzusehen, s. den Gebrauch von עַד im Aram. 4 5; Esr 4 21 5 5. Also: *Und* zwar *bis die beschlossene Vertilgung* (כָּלָה וְנֶחֱרָצָה, aus Jes 28 22 entnommenes ἓν διὰ δυοῖν) *sich über die Verwüstung ergiesst,* bis also das Strafgericht kommt und damit dann auch der Anbruch des Heils vorbereitet wird. שֹׁמֵם ist wie überall (s. 8 13 11 31 12 11) unpersönlich = *Verwüstendes, Verwüstung;* zu תִּתַּךְ s. v. 11. Der dritte Abschnitt beginnt im Jahre 171 v. Chr. (s. zu v. 26[a]) und dauert eine

Woche, also bis 164 v. Chr.; während der zweiten Hälfte, also Ende 168 bis Anfang 164, wird der jüdische Kultus aufgehoben und durch einen Greuelkult ersetzt (vgl. dazu 8 13 f.), darauf aber wird das Gericht und die Zeit des Reichs der Heiligen erwartet.

Die metrische Gliederung der Meldung Gabriels v. 24–27 ist nicht zu verkennen: Die allgemeine Erklärung v. 24 wird in einem Tetrastich gegeben (s. zu v. 24); die specielle Darlegung verläuft in zehn Stichen, von denen fünf (v. 25–26^{b} bis נָגִיד) die beiden ersten Abschnitte von 7 und von 62 Wochen beschreiben, während ebensoviele (v. 26^{b} von הַבָּא an und v. 27) der letzten über alles wichtigen Woche gewidmet sind. Diese beiden Teile zu fünf Zeilen entsprechen sich wieder in der Anordnung vollständig: sie zerfallen in ein Distichon und ein Tristichon, auf das Distichon über die 7 ersten Jahrwochen (v. 25^{a}) folgt das Tristichon über die 62 mittleren (v. 25^{b} $26^{ab\alpha}$ bis zu נָגִיד), gerade wie dem Distichon, das die letzte Woche im allgemeinen beschreibt (v. $26^{b\beta}$ von הַבָּא an, v. 27^{a}), das Tristichon (v. 27^{b}) folgt, das die zweite Hälfte derselben schildert.

So interessant und lehrreich es auch sein mag, die Irrwege zu verfolgen, welche die Auslegung bei dieser Stelle eingeschlagen hat, es ist hier darauf zu verzichten, und man kann das um so eher, als einerseits es doch nur lehrreich für die Kenntnis der betreffenden Ausleger, ihrer Anschauung und ihrer Zeit, aber nicht für die Kenntnis des Buches Dan ist, und als andererseits die Bemerkung Hitzigs nicht zu stark ist: „Die Ausleger sind hier selbst mit allerhand שִׁקּוּצִים in die Wochen gekommen.“ Es sei nur in aller Kürze daran erinnert, dass sowohl über den terminus a quo, wie über den terminus ad quem die verschiedensten Meinungen geäussert sind. Kann man es noch verstehen, dass man darüber schwankte, ob als Ausgangspunkt das Datum von Jer 25 11 f. oder von Jer 29 10 (s. zu v. 25) oder vielleicht die Zeit der danielischen Prophetie (9 1) oder am Ende auch die Erlaubnis des Cyrus zur Heimkehr aus dem Exil und zum Wiederaufbau der Stadt zu rechnen sei, so begreift man die Datierung auf ein Jahr aus der Regierung des Königs Artaxerxes I. (464—424) nur, wenn man bedenkt, dass auf die Kreuzigung Jesu als Endpunkt abgezielt sein soll, und die Datierung auf die Geburt Christi ist nur verständlich, wenn man in dem דָּבָר *Wort* (v. 25) den λόγος Christus sehen kann. Noch grössere Verschiedenheit besteht in den Ansichten über den Endpunkt der siebenzig Wochen: Die Juden sehen dafür die Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels unter Titus oder auch die des hadrianischen Krieges an, während die Christen eine direkte Weissagung auf Christus (seine Geburt, sein öffentliches Auftreten, seinen Tod oder seine Parusie, der voran Elia und der Antichrist erscheinen) darin suchten. Diese Rechnung war nur möglich bei Verschiebung des Anfangstermins, machte aber ausserdem vielfach eine Rechnung mit Mondjahren oder mit anderen willkürlichen Bestimmungen einer „Woche“ oder eine Erklärung der Zahlen als symbolisch oder rund notwendig. Es kann all diesen Meinungen gegenüber nur auf den Text verwiesen werden, der mit seiner genauen Schilderung der letzten Woche keinen Zweifel lässt, dass der Endpunkt die Religionsnot unter Antiochus IV. mit dem darauffolgenden Anbruch des Heils ist: die Mitte der letzten Woche fällt in den Dec. 168 v. Chr., auch der Ausgangspunkt ist sicher: es ist die Zeit Jeremias, spec. die Zerstörung Jerusalems im Jahre 586 v. Chr. (s. zu v. 25).

Die Reihenfolge der drei Abschnitte ist: 1) sieben, 2) zweiundsechzig und 3) eine Woche, und es ist ein schlimmes Kunststück, das auch durch Behrmanns unhaltbare Deutung des בְּצוֹק הָעִתִּים auf das „Zusammendrängen“ der Zeiten nicht gerechtfertigt wird, wenn man den ersten und zweiten Abschnitt vom gleichen Ausgangspunkt an rechnet, also die sieben Wochen des ersten Abschnittes den ersten sieben Wochen des zweiten parallel laufen lässt. Aber ebensowenig ist irgend ein Grund im Texte vorhanden, die Abschnitte anders zu gruppieren z. B. 62 + 1 + 7, oder gar den einen oder andern zu wiederholen.

Die Berechnung des ersten Abschnittes auf 49 Jahre stimmt genau auf die Zeit von 586 (Zerstörung Jerusalems durch Nebukadressar) bis 538 v. Chr. (Josua ben Josadak, Hohepriester zu Jerusalem), s. zu v. 25; ebenso hat die Geschichte der Erwartung des Verf. Recht gegeben, dass von 171 v. Chr. (Tod Onias' III.) an innerhalb von 7 Jahren

die böse letzte Zeit ein Ende nehme, die Weihe des Heiligtums hat ja im Dec. 165 erfolgen können und 164 v. Chr. ist der Judenfeind Antiochus IV. gestorben (vgl. zu 8 14 und 25). Dagegen rechnet nun der Verf. für den mittleren Abschnitt, d. h. den Zeitraum von 538—171 v. Chr., 62 Jahrwochen, also 434 Jahre d. h. 66/7 zuviel. Dieses Plus hat zu der Annahme verleitet, die 49 Jahre des ersten Abschnittes dem zweiten Abschnitt parallel gehen zu lassen, was dem Texte durchaus zuwider ist (vgl. v. 25b). Somit ist einfach anzuerkennen, dass der Verf. den Zeitraum von der Rückkehr aus dem Exil bis auf den Tod Onias' III. zu lang bemass. Die Erklärung dieses Irrtums des Verf. ist nicht, wie CORNILL vermutet, in einer Theorie zu suchen, nach welcher der Verf. von 586—171 v. Chr. zwölf Hohepriester gezählt und jeden auf 40 Jahre geschätzt habe, sodass 480, resp. dem Jahrwochensystem angepasst 483 Jahre herauskommen (= 69 $\times$ 7) und also nach Abzug der 7 $\times$ 7 Jahre des ersten Abschnitts natürlich gerade 434 = 62 $\times$ 7 bleiben; denn diese Theorie macht den Irrtum des Verf.s nur noch grösser, da sie ihm zugleich eine Unkenntnis über die Zahl der Hohepriester seit der Zerstörung Jerusalems zuschreibt, vgl. GUTHE Gesch. Isr. S. 276. Vielmehr ist daran zu erinnern, dass es damals an Hilfsmitteln für eine sichere Chronologie fehlte und derartige chronologische Irrtümer auch bei andern Schriftstellern nachweisbar sind; so rechnet JOSEPHUS Bell. Jud. VI, 4, 8, Archäol. XX, 10 XIII, 11, 1 für die Zeit von der Rückkehr aus dem Exil bis zu bestimmten Ereignissen des zweiten Jahrh. v. Chr., resp. bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus (70 n. Chr.) 40—50 Jahre zuviel und der Hellenist DEMETRIUS (um 200 v. Chr.), der von der assyrischen Wegführung der zehn Stämme bis auf Ptolemäus IV. (222 v. Chr.) 573 Jahre zählt, zeigt genau denselben Überschuss von ungefähr 70 Jahren wie der Verf. des Dan; vgl. SCHÜRER III3 189 f., BEVAN S. 148.

Der Überblick über die Geschichte von der Zerstörung Jerusalems (586) bis zur baldigst erwarteten Wiederweihe des Tempels (nach der im Dec. 168 erfolgten Sistierung des Tamid) zählt also 1) von 586 bis auf Josua ben Joṣadak, den Hohepriester, im Jahre 538 sieben Jahrwochen, 2) von 538 bis zum Tode Onias' III. im Jahre 171 zweiundsechzig Jahrwochen, und 3) von 171 noch 7, von der Mitte der letzten Woche (168) an noch 3 1/2 Jahre bis zum Anbruch der neuen Zeit.

Besondere Litteratur: HENGSTENBERG Die siebenzig Wochen Daniels in s. Christologie (1832) II S. 401—581; J. CHR. K. HOFMANN Die siebenzig Jahre des Jeremias und die siebenzig Jahrwochen des Daniel 1836, ferner in Weissagung und Erfüllung (1841) I S. 296—311; C. WIESELER Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Proph. Daniel 1839; H. L. REICHEL Die 70 Jahrwochen Dan. 9 24-27 StK 1858, 735—752; FRIES Versuch über die Weissag. von den 70 Jahreswochen JdTh 1859, 254—270; VAN LENNEP De zeventig jaarweeken van Daniel 1888; CORNILL Die siebzig Jahrwochen Daniels 1889; R. WOLF Die siebzig Wochen Daniels 1889; FELL Ein exegetisches Rätsel des A. Test. (וְאֵין לוֹ Dan. 9 26) in Theol. Quartalschrift 1892, 355—395; H. VUILLEUMIER Les septante semaines d'années de Daniel IX in Revue de Théologie et de Philosophie 1892, 197—202. Zur Geschichte der Auslegung: FRAIDL Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit 1883.

IV. Das Gesicht von den Schicksalen des Volkes, besonders unter dem letzten syrischen Könige, bis zum Anbruch des Heils

Cap. 10 1—12 13.

Wenn man dem Buche Dan schon einen bedeutenden Wert als historische Quelle beigelegt hat, so geschah dies zumeist wegen dieser Vision. Denn sie giebt einen umfangreichen Überblick über den ganzen Geschichtsverlauf von Cyrus bis auf die Thaten Antiochus' IV., zuerst in grossen Zügen, dann ausführlicher über die Kämpfe der Ptolemäer und Seleuciden, schliesslich noch genauer auf das Einzelne eingehend über Antiochus' IV. Kriege mit Ägypten und die Leiden der Juden unter seiner Regierung. Der Verf. stellt in Form einer Vision die Ereignisse der Vergangenheit dar und knüpft daran

sofort seine Weissagung von der Zukunft; wo somit die Darstellung mit der wirklichen Geschichte nicht mehr übereinzustimmen beginnt, ist der Standpunkt des Verf.s anzusetzen. Es ergiebt sich nun, dass der Verf. den Tod des Antiochus IV. noch nicht erlebt hat, als er schrieb, aber ihn in naher Zukunft erwartete. Wir werden im Allgemeinen auf den Winter 165/4 v. Chr. geführt, nach den ersten Erfolgen der Makkabäer (s. 11 34), aber noch vor der Wiedereinweihung des Tempels. Vgl. Einl. III 2.

Zu Cap. 11 vgl. Benjamin Szold The eleventh chapter of the Book of Daniel in Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut, 1897, 573—600.

I) 10 1—11 2a Die Einleitung des Gesichtes.

1—3 Datum der Vision und Daniels Vorbereitung auf dieselbe. 1 Statt *im dritten Jahre* (= das späteste Datum im Buche) liest LXX *im ersten;* für letzteres kann 1 21 nicht entscheiden, s. dort. Zu der dritten Person, in der von Daniel gesprochen wird, s. zu 7 1; der Vers ist Referat des Autors und hebt die *Wahrheit* und den Inhalt (*grosse Mühsal* vgl. Jes 40 2) der Offenbarung hervor. Zu der fehlerhaften Schreibweise בֵּלְטְאשַׁצַּר vgl. 1 7. בִּין wird Perf. Ḳal = בָּן sein, mit abgeworfenem Präformativ vom Hiph. gebildet, vgl. בִּינֹתִי 9 2, und nicht Infin., da zum Perf. das folgende אֶת־ besser passt. בִּינָה לוֹ (Subst. mit לְ) hat denselben Sinn wie בִּין, vgl. 9 23. 2 Der Grund des Fastens ist nicht genannt, wird aber nach v. 12 der Kummer um Israels Schicksal gewesen sein; zugleich dient aber das Fasten auch hier zur Vorbereitung auf die Vision vgl. 9 3. Zu dem pleonastischen Gebrauche von יָמִים bei Zeitangaben vgl. Gen 41 1 Dtn 21 13. 3 לֶחֶם חֲמֻדוֹת *leckere Speise* ist der Gegensatz zu ל׳ עֳנִי *Trübsalsbrot* Dtn 16 3 (Hävernick), beim Fasten ist aller Luxus zu vermeiden, wozu auch *das Salben* gehört Am 6 6 Ps 23 5. Vgl. zu der Stelle Testam. XII Patriarch. im Testam. Rubens Cap. 1, daselbst auch bes. ἄρτος ἐπιθυμίας. Zu מְלֹאת vgl. 9 2.

4—8 Die Erscheinung des himmlischen Boten. 4 *Am vierundzwanzigsten Tage des ersten Monats,* also des Nisan oder, wie er früher hiess, des Abib, in welchen auch das Passah samt dem siebentägigen Essen des לֶחֶם עֳנִי fiel (vgl. Dtn 16 3), ist Daniel mit einigen Genossen (v. 7) am Wasser, wohl zu religiöser Feier (vgl. zu 8 2), versammelt. Ob es der 24. war, weil Daniel wegen der Neujahrsfeier nicht gleich zu Anfang des Monats das Fasten beginnen konnte, oder weil die Sabbate als Nichtfasttage (Jdt 8 6) in Abrechnung kamen (so Behrmann), ist fraglich. הַנָּהָר הַגָּדֹל ist Gen 15 18 der Euphrat, bisweilen auch blos הַנָּהָר Gen 31 21 vgl. Jes 7 20 Jer 2 18; הוּא חִדָּקֶל wird daher falsche Glosse sein, da es ausserdem „wie ein Glossem aussieht“ (Behrmann) und hier nicht von einer Versetzung im Geiste die Rede ist, somit Babel mit dem Euphrat viel näher liegt. חִדֶּקֶל *Tigris,* assyr. *Diḳlat, Idiḳlat,* ist im AT nur noch Gen 2 14 genannt. 5 אִישׁ ist = *jeder, jemand,* אִישׁ אֶחָד = *ein einzelner Mann.* Die Schilderung ist Hes 9 2 entnommen; Kleidung aus *Linnen* בַּדִּים tragen die Priester Lev 6 3, hier ein Engel vgl. auch Mk 16 5. Ein Land אוּפָז (noch Jer 10 9 genannt) ist unbekannt, wahrscheinlich ist mit Ewald u. a. אוֹפִר zu lesen, wenn man nicht מוּפָז nach I Reg 10 18 oder וּפָז resp. כֶּתֶם וָפָז nach Cnt 5 11 mit Behrmann vorzieht. 6 תַּרְשִׁישׁ, *der Chrysolith,* heisst so, weil er aus Tartessus resp. Spanien geholt wurde. מַרְגְּלוֹת, eigentlich = die

Fussgegend, wie מַרְאֲשׁוֹת die Kopfgegend, also mit Theodotion: τὰ σκέλη = *die Beine,* während LXX οἱ πόδες übersetzen, so auch Apk Joh 1 15. כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל *wie das Funkeln* (vgl. Hes 1 4 Prv 23 31) *polierten Erzes* stammt aus Hes 1 7, an dem masc. קָלָל *geglättet, poliert* ist kein Anstoss zu nehmen, da נְחֹשֶׁת masc. ist vgl. I Reg 7 45 und s. ZATW 1896, 108. קוֹל הָמוֹן ist auch hier, wie Jes 13 4 33 3 I Sam 4 14 als *das Tosen einer Volksmenge,* nicht nur als der Schall eines tiefen Gemurmels zu fassen; die Engel haben gewaltige Stimmen vgl. 4 11. 7 Daniel allein sieht die *Erscheinung,* gerade wie Paulus' Gefährten auch niemand sahen Act 9 7. Für בְּהֵחָבֵא, wahrsch. = im Akt des Sichverbergens (Bevan), erwartet man לְה׳ vgl. I Reg 22 25. 8 Die Erscheinung hat dieselbe Wirkung wie die in Cap. 8 erzählte vgl. 8 17, s. auch Hab 3 16. וְהוֹדִי נֶהְפַּךְ עָלַי לְמַשְׁחִית entspricht ganz dem aram. וְזִיוַי יִשְׁתַּנּוֹן עֲלַי 7 28; in לְמַשְׁחִית *zum Schlimmen* ist מַשְׁחִית abstrakt wie Hes 21 36. וְלֹא עָצַרְתִּי כֹּחַ ist dem Schluss von v. 8ª an Bedeutung so ähnlich, dass Behrmann mit Recht hierin eine Glosse aus v. 16 vermutet; die Verbindung עָצַר כֹּחַ kommt ausser hier und v. 16 11 6 nur in Chr I 29 14 II 2 5 13 20 22 9 vor.

Der himmlische Bote, der hier Daniel erscheint, ist nicht mit Namen genannt, aber ohne Zweifel Gabriel wie 8 15–18 9 21–23; wie er 8 15 כְּמַרְאֵה־גָבֶר erscheint, so hier v. 16 כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם und v. 18 כְּמַרְאֵה אָדָם. Gabriel ist der *angelus interpres*; Gunkel vergleicht mit diesem Engel der Offenbarung in Linnengewand den babylonischen Gott Nabū, „der das Schreibrohr hält", vgl. Hes 9 2f., s. Archiv für Religionswissensch. 1898, 294—300: Der Schreiberengel Nabū im AT und im Judentum. Die Schilderung ahmte sicher Hes 9 2f. nach und ist dann wieder das Vorbild für Apk Joh 1 15 geworden.

9–11 Die Stärkung Daniels durch den Engel. 9 Beim Hören des Schalles (קוֹל) der Stimme des Engels verliert Daniel das Bewusstsein wie 8 18, nach welcher Stelle man וּפָנַי gern entbehrte (Behrmann); auch LXX und Theodotion begnügen sich mit einmaligem פָּנַי. 10 יָד *eine Hand,* natürlich die Hand des ihm erschienenen Engels, *machte mich zittern auf meinen Knieen* etc. d. h. die Berührung der Engelshand gab ihm Kraft, dass er sich zitternd vom Boden wenigstens auf die Kniee und Hände erheben konnte. 11 Zu אִישׁ־חֲמֻדוֹת vgl. 9 23 und zu עֲמֹד עַל־עָמְדֶךָ vgl. 8 18. מְדַבֵּר דִּבֵּר vertritt wie öfters vgl. z. B. Ex 6 29 Jes 45 19. מַרְעִיד, intrans. *zitternd* wie Esr 10 9, beschreibt den Modus des Subj. von עָמַדְתִּי, s. König Syntax § 412 e.

12—14 Der Grund des späten Kommens des Engels zu Daniel. 12 Daniels Gebet um Verständnis des Geschickes Israels ist gleich am ersten Tage erhört s. zu 9 23, wenn auch erst jetzt der Engel ihm erscheint. נָתַן לֵב ist gleichbedeutend mit שִׂים לֵב 1 8. הִתְעַנּוֹת fasst die v. 3ª genannten Übungen in einen Ausdruck *sich kasteien, fasten* zusammen, wie Esr 8 21 und in der Mischna, vgl. auch Esr 9 7: תַּעֲנִית *Fasten.* Zu בִּדְבָרֶיךָ *auf Grund* wegen *deiner Worte* vgl. I Reg 18 36; בְּ wie in בְּכָל־זֹאת Neh 10 1; Änderung in den Sing. und Erklärung von בִּדְבַר = *wegen* nach dem späteren Hebr. (Behrmann) sind unnötig. Aus 13 geht hervor, dass zur Zeit des Verf. die Lehre von den Schutzengeln der einzelnen Völker bereits bekannt war; über ihren Ursprung giebt die Stelle keinen Aufschluss, am wenigsten ist daraus zu entnehmen, dass sie von den Persern entlehnt sei, da es nicht nachgewiesen ist, dass die Perser Schutzengel der einzelnen Nationen kannten. Vgl. zu der

Engellehre zu 8 10 16 und ausser den dort erwähnten Stellen auch JSir 17 17 Dtn 32 8 (LXX). Der Schutzengel Persiens hat noch keinen Eigennamen, während derjenige Israels Michael heisst (vgl. v. 21 12 1); dieser gehört dem Range nach zu den Erzengeln d. i. den obersten Engeln. Für וַאֲנִי נוֹתַרְתִּי, das man nur zur Not durch Beziehung auf die Zeit vor der Hilfe Michaels mit dem Zusammenhang in Einklang bringen kann (*während ich vorher* etc.), ist nach LXX, Theodotion mit Meinhold u. a. וַאֲנִי הוֹתַרְתִּיו = *ihn habe ich* nun für einen Augenblick *dort allein gelassen bei dem Schutzengel* (füge nach LXX und Theodotion mit Behrmann שַׂר ein hinter אֵצֶל) *der Perserkönige.* **14** *Und bin gekommen dir Kenntnis zu geben* vgl. hiezu 9 23ᵃ. Zu יִקְרָה, d. h. zu dem Ḳĕrē יִקְרָא für das richtige Kĕtīb יִקְרֶה, mit ֶ, wie תְּכֻלֶּה I Reg 17 14, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 rr, zu dem Satze v. 14ᵃ s. die genaue Parallele Gen 49 1. אַחֲרִית הַיָּמִים ist dasselbe, was עֵת קֵץ 8 17 und אַחֲרִית הַזָּעַם 8 19, die *Endzeit.* עוֹד fasst man hier am besten mit Bevan = *wiederum,* dazu stimmt die Stellung von חָזוֹן und die Lesung לַיָּמִים mit Artikel: *denn es ist wiederum eine Vision, die sich auf die* erwähnte *Endzeit bezieht.*

15 bis 11 2ᵃ **Gespräch Daniels mit dem Engel.** **15** נָתַתִּי פָנַי *ich richtete meine Blicke zur Erde;* Daniel fällt nicht wieder zu Boden, soweit ist er jetzt gestärkt v. 10. **16** Nach LXX ist mit von Gall יַד nach כִּדְמוּת einzusetzen: *etwas, das einer Menschenhand ähnlich sah.* Zu der Lippenweihe, durch die Daniel zum Sprechen vor dem Engel befähigt wird, und zu dem Ausdruck נָגַע עַל *anrühren, berühren* vgl. Jes 6 7. צִירַי *meine Wehen* mit נֶהֱפַךְ und עַל, ganz wie hier, auch I Sam 4 19, aber dort im eigentlichen Sinne von den Wehen einer Gebärenden, hier im Bild von der Erregtheit des Sehers, vgl. auch Jes 21 3. Zu עָצַר כֹּחַ s. v. 8. **17** הֵיךְ, nur noch I Chr 13 12, ist dem Aram. entlehnte Form für hebr. אֵיךְ. זֶה gehört das erste Mal zu עֶבֶד, das zweite zu אֲדֹנִי, wo auch der engen Zusammengehörigkeit wegen der Ton zurückgezogen ist; beidemal steht es emphatisch: *ein so geringer Diener, ein so hoher Herr.* מֵעַתָּה *von nun an, jetzt,* das störend ist, weil doch nicht erst jetzt Daniel sich kraftlos fühlt, wird von LXX mit ἠσθένησα wiedergegeben, was hebr. מָעֲדְתִּי entspricht vgl. Ps 18 37, wofür mit Bevan vielleicht als ursprünglicher Text zu lesen ist: מִבְּעָתָה *vor Schrecken* [*bleibt keine Kraft in mir*] vgl. das Verb 8 17. Behrmann denkt nach v. 11 auch an מֵרְעָדָה. **18** vgl. v. 10 16. כְּמַרְאֵה אָדָם ist Subj., wie כִּדְמוּת v. 16. **19** Die Wiederholung desselben Wortes mit verbindendem וְ, das = *ja* oder *und nochmal* (sage ich dir) ist, wird, trotzdem die Übersetzungen zwei verschiedene Verba geben, ursprünglich sein (vgl. Ps 90 17); nahe liegt zwar die Änderung in חֲזַק וֶאֱמָץ *sei fest und getrost* Dtn 31 7 23 (Bevan, Buhl) oder in חֲזַק וְהֶחֱזַק *werde stark und erstarke* (Behrmann vgl. 11 7 32) oder am Ende in חֲזַק וְהִתְחַזֵּק *sei stark und beweise dich mutig* (vgl. v. 19ᵇ und die masoret. Unterschrift der bibl. Bücher). וּכְדַבְּרוֹ, nicht וּבְד׳, ist mit den besten MSS zu lesen. **20** הֲיָדַעְתָּ giebt in Frageform eine Versicherung = *Du weisst doch, warum ich gekommen bin* scil. dir die Dinge der Endzeit zu offenbaren v. 14. וְעַתָּה ist sowiel als *und dann, jetzt sofort,* wenn ich dir die Offenbarung gegeben habe, *werde ich zurückkehren zum Kampf* etc. וַאֲנִי יוֹצֵא *und sobald ich* ihn

los bin (vgl. zu diesem Sinn von יָצָא *freikommen, frei ausgehen* I Sam 14 41 Koh 7 18), so ist schon der Schutzengel von Griechenland auf dem Plan. Im Folgenden ist der Text in Unordnung geraten: **21**[b] kann durch keine Zwischenbemerkung, wie v. 21[a], von v. 20 getrennt sein und ebenso ist in **11 1** grosse Verwirrung. Das Datum 11 1[a] passt nicht in die Erzählung der Kämpfe im Himmel, sondern ist ein nach Analogie von 7 1 8 1 9 1 10 1 zu Unrecht auch hier an den Kopf der folgenden Offenbarung gesetztes Datum, das LXX und THEODOTION noch zu verbessern glaubten, indem sie Cyrus für Darius setzten. Ursprünglich folgte auf v. 20 sofort 21[b]: *und niemand steht mir bei* (הִתְחַזֵּק עִם wie I Chr 11 10) *gegen diese* d. h. die Schutzengel von Persien und Griechenland *als euer Schutzengel Michael;* dazu gehört nun **11 1**[b]: *der dasteht zum Helfer und Schutz mir,* l. עֹמֵד für עָמְדִי, dessen Suff. sein Dasein der Hinzufügung von וַאֲנִי (v. 1[a]) verdankt, und לִי für לוֹ, das im verdorbenen Zusammenhang notwendig geworden war; מַחֲזִיק part. neben nomen מָעוֹז, fällt auf, vielleicht ist ein aram. Inf. gemeint GES.-BUHL. Jetzt erst hat **21**[a] seine Stelle: *aber ich will dir doch zu wissen thun, was im Buche der Wahrheit aufgezeichnet ist;* zu dem himmlischen *Buch der Wahrheit,* in dem die kommenden Ereignisse niedergeschrieben sind, vgl. zu 7 10, ferner s. 4 14 Apk Joh 5 1. רָשׁוּם und כְּתָב sind Aramaismen. Von dem ganzen Complex 10 20–11 2[a] ist nun noch **2**[a] zu erklären. Man wird auch hier, wie für die Anordnung der Versteile von 10 20–11 2[a], BEHRMANN beizustimmen haben, dass v. 2[a] eine Interpolation ist, die nach der Vorwegnahme von 10 21[a] hier die Einführung wiederholen musste, aber ungeschickt וְעַתָּה verwendet, das mit dem וְעַתָּה 10 20 sich stösst.

Die Mitteilung über den Engelkampf im Himmel hat den Zweck zu zeigen, dass nur für eine gewisse Zeit die Patrone der heidnischen Reiche Macht besitzen und zwar nur eine beschränkte Macht, da sie fortwährend durch Michael und Gabriel im Schach gehalten werden, und dass schliesslich der Sieg Israel zufallen wird, wie 12 1 es dann darstellt. Durch die Vorgänge im Himmel sind die Ereignisse auf Erden, die im Folgenden dargelegt werden, schon präfiguriert.

2) 11 2[b]—12 3 Die Offenbarung des Engels.

2[b] **Die drei Nachfolger des Cyrus.** Der Verf. des Buches kennt nur vier persische Könige vgl. 7 6, wie das AT überhaupt nur vier verschiedene Namen von Perserkönigen nennt; es sind: כּוֹרֶשׁ = Cyrus 558—529, דָּרְיָוֶשׁ = Darius I. Hystaspis 521—486, אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ = Xerxes I. 485—465 und אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא = Artaxerxes I. Longimanus 464—424, sie stehen beisammen Esr 4 5-7. Mit Unrecht denkt SZOLD an Kambyses, Pseudo-Smerdis, Darius und Xerxes, dessen Nachfolger dann übergangen wären, wie auch Cyrus hier nicht gezählt werde. Von dem dritten Nachfolger des Cyrus, also dem vierten Perserkönig, sagt der Text: *Und der vierte wird grösseren Reichtum besitzen als alle Und gemäss der Stärke durch seinen Reichtum wird er alles zum Krieg mit Griechenland aufbieten,* danach ist Xerxes gemeint, an dessen Zug gegen die Griechen die Erinnerung unter den Juden um so eher noch lebendig sein konnte, wenn sie selber auch daran teilnahmen (JOSEPHUS contra Apion. I, 22, vgl. HERODOT VII, 89). Dass der Verf. Xerxes nach Artaxerxes setzt, gehört zu den historischen Unrichtigkeiten des Buches, gerade wie dass er nur vier Perserkönige

zählt. Zu הֵעִיר = *zum Kriege aufbieten* vgl. Jes. 13 17, für אֵת als Äquivalent von עַל s. Jer 38 5; die Conjektur BEVANS יַעֲרֹךְ לִקְרַאת, = er wird zum Kriege rüsten gegen (vgl. I Sam 4 2), für יָעִיר הַכֹּל אֵת erscheint daher unnötig.

3 4 Alexander der Grosse und die Diadochen. 3 מֶמְשָׁלָה = מִמְשָׁל *Herrschaft,* ebenso v. 5; zu וְעָשָׂה כִּרְצוֹנוֹ vgl. 8 4. 4 Für כְּעָמְדוֹ, zu dem man gewöhnlich, um ihm Farbe zu geben, *so schnell* (scil. *wie er aufgekommen ist*) ergänzt, ist mit GRÄTZ u. a. nach 8 8 כְּעָצְמוֹ *wenn er stark ist* zu lesen. Zu den vier Diadochenreichen, in die Alexanders Reich zerteilt werden soll. vgl. zu 8 8. Zu dem kopulativen Finalsatz im Jussiv וְתֵחָץ = *ut dividatur* vgl. KÖNIG Syntax § 364c. Zu לֹא לְ und לֹא כְ ist für den Sinn die Kopula תִּהְיֶה oder הִיא zu ergänzen: *Und nicht seinen Nachkommen* (etwa seinem Sohne Herakles oder seinem Halbbruder Arrhidäus) ***wird es gehören, noch so mächtig sein, wie das seinige; Sondern*** (כִּי, *denn* soviel wie *sondern* KÖNIG a. a. O. § 372 e) ***sein Reich wird zerstört und andern als jenen zuteil werden*** (מִלְּבַד ist hier = ***ausser, mit Umgehung von*** und אֵלֶּה bezieht sich auf אַחֲרִיתוֹ).

5—20 Die Ptolemäer und Seleuciden vor Antiochus IV. Epiphanes, die beiden Dynastieen, die um den Besitz Palästinas stritten, das zunächst im dritten Jahrhundert meist unter der Herrschaft der Ptolemäer blieb. 5 *Der König des Südens* d. h. Ägyptens (s. v. 43 und vgl. 8 9) ist Ptolemäus I. Lagi 323—285 v. Chr. und der *von seinen Feldherrn* (מִן = אֶחָד מִן wie Ex 6 25 Neh 13 28) ist Seleukus I. Nikator, der, ursprünglich Statthalter von Babylonien und Bundesgenosse des Ptolemäus gegen Antigonus, vor letzterem nach Ägypten fliehen musste und so in eine abhängige Stellung zu Ptolemäus trat, nachher aber Babylonien und den Osten eroberte, den Grund zum Seleucidenreich legte 312 v. Chr. (= Anfang der seleucidischen Ära), dann auch den Königstitel annahm und bis 280 regierte. Zu חָזַק עַל *stärker sein als* vgl. II Chr 8 3 ·27 5; die masor. Trennung des וְיֶחֱזַק von וּמִן־שָׂרָיו ist unrichtig, auch wird man mit MEINHOLD, VON GALL וְ vor יֶחֱזַק als Dittographie zu entfernen haben.

6 Die nächsten Jahre werden übersprungen (וּלְקֵץ שׁ׳ *nach Verlauf von einigen Jahren* = מִקֵּץ) und der Verf. geht auf den Enkel des Seleukus, auf Antiochus II. Theos (261—247 v. Chr.) und dessen Heirat (im Jahre 248 v. Chr.) einer ägyptischen Königstochter Berenice, Tochter Ptolemäus' II. Philadelphus (285—247 v. Chr.) ein. Subj. zu יִתְחַבָּרוּ sind der König Ägyptens und derjenige *des Nordens* d. i. Syriens, natürlich nicht dieselben wie v. 5, aber solche, die diesen Namen tragen. לַעֲשׂוֹת מֵישָׁרִים *um Frieden zu schaffen,* ein friedliches Verhältnis herzustellen, vgl. v. 17, sowie δίκαια I Mak 7 12 (HITZIG). הַזְּרוֹעַ, *der Arm,* hat hier die Bedeutung von *Hilfsmittel,* der Artikel besagt: *dieses Hilfsmittel* der Verheiratung *hat keine Kraft* und *auch seine Hilfsmittel* (l. יַעַמְדוּ זְרֹעָיו für יעמד וזרעו HITZIG u. a.), wahrscheinlich die Hilfsmittel des Syrerkönigs, *halten nicht Stand.* תִּנָּתֵן muss hier, wenn der Text richtig ist, *in den Tod* (לַמָּוֶת vgl. Lk 22 19) *dahingegeben werden* bedeuten; denn die Lesung בְּעִתִּים = „zum Schrecknis werden sie werden" BEHRMANN, für בָּעִתִּים macht die Konstruktion nicht glatter. Allerdings bietet LXX ναρκήσει für תִּנָּתֵן, was an ein תִּנָּכֶה *erschlagen werden* erinnern könnte, sonst würde auch תִּנָּתֵשׁ (s. v. 4) nicht fern liegen. מְבִיאָהּ ist das ägyptische Ge-

folge, das die Prinzessin nach Syrien geleitete und dort verblieb; für הַיֹּלְדָהּ, das mit Artikel und Suff. eine kaum glaubliche Form ausmacht und auf *ihren Vater* gedeutet unverständlich bleibt, ist mit von Gall יַלְדָּהּ, *ihr Knabe* zu lesen. מַחֲזִקָהּ, *der sich mit ihr verband, sie sich zugesellte,* ist ihr Gatte. בָּעִתִּים gehört zum folgenden Vers, so mit Recht Theodotion.

Der Vers geht auf die Katastrophe, mit welcher der Versuch vom Jahre 248 v. Chr., Frieden zwischen Syrien und Ägypten zu schaffen, endigte. Die um der Berenice willen verstossene erste Gemahlin Antiochus' II., Laodice, nahm fürchterliche Rache: Antiochus wurde vergiftet, Berenice und ihr Kind samt ihren Anhängern und ihrem Hofstaat ermordet 247 v. Chr., und der Kummer über dies Schicksal seiner Tochter beschleunigte den Tod Ptolemäus' II. († 247 v. Chr.), vgl. Hertzberg Gesch. von Hellas und Rom I, S. 604.

7—9 Ptolemäus III. Euergetes (247—221) und Seleukus II. Kallinikos (246—226). Zu **7** gehört noch בָּעִתִּים (s. v. 6) *Zu den Zeiten wird aufstehen* (l. יַעֲמֹד) *ein Schössling aus ihrer Wurzel* (l. nach LXX mit Bevan u. a. נֵצֶר מִשָּׁרָשֶׁיהָ, d. h. Ptolemäus III., ein Spross derselben Eltern wie Berenice) *an seiner Statt* (כַּנּוֹ = עַל־כַּנּוֹ v. 20. 21. 38), d. h. doch wohl an Stelle Ptolemäus' II. וְיָבֹא אֶל־הַחַיִל bedeutet schwerlich: er wird zu Macht kommen, beachte den Artikel!, aber auch wohl nicht: zu dem Heere als Anführer, sondern dem folgenden parallel: *er wird gegen das* syrische *Heer zu Feld ziehen und in die* syrische *Festung eindringen.* Die Festung ist Seleucia an der Küste des mittelländischen Meeres, das von da an mit Koelesyrien und den Küstenländern für lange im Besitze des Ptolemäers blieb. *Und er wird an ihnen sein Werk vollziehen und mächtig sein,* עָשָׂה steht absol. = sein Werk thun, seinen Willen ausführen, sein Ziel erreichen vgl. v. 28. 32; das Suff. in בָּהֶם geht auf die Syrer, die schon bei *Heer* und *Festung* dem Verf. im Sinne liegen, wenn nicht מָעוּזֵי zu lesen ist. Die Macht der Syrer wurde gebrochen; das syrische Reich wankte in seinen Fundamenten unter den Schlägen Ptolemäus' III. **8** Reiche Beute führt er weg nach Ägypten, darunter *ihre* d. h. der Syrer *Götter* samt *ihren Gussbildern* (נָסִיךְ, nur hier = מַסֵּכָה oder נֶסֶךְ Jes 41 28) *und den kostbaren Gefässen* (vgl. II Chr 32 27 36 10), *Silber und Gold.* Neben diesen syrischen Göttern hat Ptolemäus auch die einst von Kambyses und den Persern weggeführten Statuen ägyptischer Götter zurückgebracht. Vielleicht ist עִם־כְּלֵי חֶמְדָּתָם erklärende Glosse zu עִם־נְסִכֵיהֶם, wie wohl auch מִצְרָיִם. מִן bei עֲמַד ist entweder lokal = *weg von, fern von* oder komparativ *mehr als* zu nehmen, also entweder: *er wird abstehen von dem König des Nordens,* nicht weiter Krieg mit ihm führen, oder: *er wird dastehen mächtiger als der K. d. N.* **9** Ein syrischer Einfall schlägt fehl, Seleukus muss geschlagen sich nach Antiochien zurückziehen. Vgl. zu v. 7–9 Hertzberg a. a. O. S. 605 f.

10—19 handeln von Antiochus III. dem Grossen, der, nachdem sein Bruder Seleukus III. Keraunos (226—222) plötzlich ermordet worden war, von dem Heere als König ausgerufen wurde und von 222—187 regierte, und zwar zuerst v. 10–12 von seinem Kriege gegen Ptolemäus IV. Philopator (221—204 v. Chr.) in den Jahren 219—217. **10** Da Seleukus niemals gegen Ägypten zog und auch nach so kurzer Regierung auf einem Feldzug in Kleinasien durch Mörderhand fiel, da ferner die letzten Verba von v. 10 im Singular stehen, so wird nach LXX mit von Gall der Sing. zu lesen sein: וּבְנוֹ יִתְגָּרֶה

וְאָסַף *und sein Sohn* scil. Antiochus d. Gr. *wird sich rüsten und sammeln eine Menge grosser Heere.* Ob וּבָא בוֹא richtiger Text sei, darf man bezweifeln; der Inf. absol. hinter dem Verb. fin. bezeichnet sonst die Dauer oder stetige Wiederholung der Handlung, vgl. Num 23 11 24 10. Man könnte lesen וּבָא בוֹ = er greift den Ägypterkönig an, oder וְיָבוֹא; wahrscheinlich ist בוֹא aus v. 13 hier eingesetzt. Antiochus begann seine Feldzüge gegen Ägypten 219 v. Chr.; im Winter kehrt er in die Winterquartiere zurück וְיָשֹׁב, in den eroberten Plätzen Besatzung zurücklassend; dann aber trägt er den Krieg von neuem (l. mit Kĕrē וְיִתְגָּרֶה) עַד־מָעֻזּה *bis zu seiner Festung* d. i. schwerlich Seleucia von v. 7, sondern wohl Raphia, wo die Entscheidungsschlacht im Jahre 217 geschlagen wird. **11** Ptolemäus rafft sich endlich auf, vgl. 8 7 zu וְיִתְמַרְמַר; Subj. zu הֶעֱמִיד ist Antiochus, das vorangehende עִם־מֶלֶךְ הַצָּפוֹן ist Glosse zu עִמּוֹ vgl. v. 8. Es kommt bei Raphia (s. v. 10) zur Schlacht; Ptolemäus siegt: *in seine Hand* wird das syrische Heer gegeben, und **12** dieses wird *weggeschafft* d. i. vernichtet *und stolz wird sein Herz* (l. mit Kĕrē וְרָם) d. h. das Herz des Ptolemäus, *Und Zehntausende wird er töten, aber nicht stark sich zeigen.* Wie Polybius V, 86 f. erzählt, sind in der Schlacht bei Raphia 10000 Krieger zu Fuss und 300 zu Pferd vom syrischen Heere gefallen und ausserdem 4000 gefangen worden; aber anstatt seinen Sieg zu verfolgen, begnügte sich Ptolemäus mit der Eroberung Koelesyriens und schloss sobald wie möglich Frieden mit Antiochus. Die Energie Ptolemäus' III. ging ihm völlig ab.

13 Ptolemäus V. Epiphanes (204—181 v. Chr.) tritt an die Stelle seines Vaters und diesen Moment hält Antiochus der Grosse für geeignet zu einem neuen Feldzug gegen Ägypten. Mit einem grösseren Heer als in den Jahren 219—217 (vgl. v. 10 12) *greift er ihn* scil. Ptolem. V. *an* (l. יָבוֹא בוֹ s. LXX und v. 10) *nach Verlauf einiger Jahre* (vgl. לְקֵץ שָׁנִים v. 6), also im Jahre 204, dieser neue Krieg dauerte bis 197 v. Chr.; הָעִתִּים ist aus dem folgenden Vers hierhergesetzt, falls nicht umgekehrt שָׁנִים eine Glosse dazu ist. רְכוּשׁ bezeichnet hier den *Heertross,* wenn es nicht am Ende = רֶכֶשׁ *Reittiere* ist. **14** Zu den רַבִּים *den Vielen,* welche sich gegen Ägypten erheben, gehört Philipp, König von Makedonien, der sich mit Antiochus III. zur Beraubung Ägyptens verbündete, ausserdem die Aufständischen in den Provinzen Ägyptens; v. 14[b] dagegen bezieht sich auf Ereignisse in Palästina unter den Juden. Sicher ist auch, dass es sich um Dinge handelt, welche zur *Verwirklichung der Weissagung* beitrugen d. h. mit den Ereignissen der Endzeit in engem Verhältnis standen, also zu der Religionsnot unter Antiochus IV. überleiteten. Danach wird schon an die Erhebung, an das Aufkommen einer seleukidisch gesinnten Partei zu denken sein, die schliesslich die Juden unter die syrische Herrschaft brachte. Dazu hatte Ptolemäus IV. durch rücksichtsloses und gewaltsames Verfahren gegen die Juden Anlass gegeben, so selbst eine Besatzung, wohl zum Schutze seines Steuereinnehmers, Joseph des Tobiaden, nach Jerusalem gelegt. Aber warum heissen diese Parteigänger der Syrer בְּנֵי פָּרִיצִים? בְּנֵי steht schwerlich einfach pleonastisch, aber es wird auch nicht auf „die stürmische Jugend" der פָּרִיצִים (Behrmann), noch auf leibliche Abstammung (Schlatter)

gehen, sondern wie in dem Ausdruck בְּנֵי הַנְּבִיאִים zu fassen sein, sodass es bedeutet: *die Angehörigen einer Räuberzunft,* eine Schar von Gewaltthätigen, eine Räuberbande. Bei dieser Bezeichnung ist aber, soweit hat SCHLATTER (ZATW 1894, 145—151) Recht, zuerst an die Tobiaden und ihre Umtriebe, durch die sie Juda an Syrien verkauften und mit denen sie den Oniaden bes. Onias III. entgegenarbeiteten, gedacht: בְּנֵי פָּרִיצִים sind die Tobiaden und ihr Anhang, die das Hohepriestertum vergewaltigten und das Volk durch die syrischen Steuern beraubten. Die unbeabsichtigte Folge ihrer Erhebung ist die *Erfüllung der Offenbarung,* für sie selber aber ist der Erfolg: וְנִכְשָׁלוּ d. h. der eigene Sturz. **15** führt an das Ende des Krieges. Skopas, der ägyptische Feldherr, hatte im Jahre 200 Judäa wieder zurückerobert, wurde aber 198 bei Paneas (Cäsarea Philippi) am Fusse des Hermon vollständig geschlagen und zog sich in das befestigte Sidon zurück; dieses ist mit עִיר מִבְצָרוֹת *Stadt der Befestigungen* gemeint, der fem. Plur. ist spätthebr. vgl. ZATW 1896, 83, den masc. s. v. 24. Sidon wird eingenommen, und damit bricht der Halt der ägyptischen Heere zusammen: *seine beste Mannschaft hat keine Kraft zum Widerstande,* l. עַם בַּחֻרָיו אֵין (מ und ו sind unrichtige Dittographie), da מִבְחָר sonst nicht im Plural vorkommt und בָּחוּר der Ausdruck für die junge Mannschaft ist. **16** Da niemand mehr standhält, kann Antiochus, der gegen Ptolemäus heranzieht, nach Gutdünken schalten und *im Lande der Zier,* d. i. Palästina (s. zu 8 9) Posto fassen, bis nach Jerusalem und Gaza vorrücken. וְכָלָה בְיָדוֹ wörtlich: *und Vernichtung ist in seiner Hand;* das heisst aber nicht: er hätte es in seiner Hand gehabt, jetzt Ägypten zu vernichten, dem widerspricht v. 17, wornach er noch andre Hilfsmittel dazu für nötig ansieht, sondern: Verderben ging von ihm aus, Verderben über die Juden, die jetzt definitiv unter syrische Herrschaft kommen, oder am Ende über die ägyptischen Besetzungen in Palästina. BERTHOLDTS Lesung וְכֻלָּהּ בְּ׳ *und es* scil. Palästina *ist ganz in seiner Hand* hat fast den gleichen Sinn. **17** וְיָשֵׂם Jussiv statt Imperf., wie וְיַעַשׂ v. 16. בּוֹא בְתֹקֶף ist mit EWALD u. a. zu übersetzen: etwas *in die Gewalt bekommen;* denn *Gewalt, Stärke über etwas* ist für תֹּקֶף nicht unmöglich und בּוֹא בְ heisst schon soviel als *in den Besitz kommen,* also mit תֹּקֶף *die Gewalt* über etwas *erlangen.* Nur so bezieht sich das Suff. ו in v. 17a beidemal auf denselben, auf Ptolemäus V. KAMPHAUSENS Änderung von כָּל־ in אֶל־ ist unnötig und auch durch den Inhalt nicht empfohlen. Die Absicht, das ganze ägyptische Reich zu gewinnen, hofft Antiochus zu verwirklichen durch den Abschluss eines *Vergleiches* (l. וּמֵישָׁרִים עִמּוֹ יַעֲשֶׂה vgl. v. 6 und LXX) mit seinem Feinde, in dem er demselben seine Tochter Kleopatra, die Syrerin, zur Frau verspricht. Die Heirat fand einige Jahre später 193 statt. Der Ausdruck בַּת הַנָּשִׁים ist so auffallend selbst in einer apokalyptischen Schrift und die Vergleichung בֶּן־אֲתֹנוֹת Sach 9 9 so wenig genügend, dass irgend ein Fehler anzunehmen und wahrscheinlich mit BEVAN בַּת בְּנָשִׁים oder בִּתּוֹ zu lesen ist (= er wird *eine* resp. *seine Tochter ihm zur Frau geben*); oder ist בַּת־אֱנוֹשׁ als apokalyptischer Ausdruck für *eine Tochter* zu vermuten? Das Suff. in לְהַשְׁחִיתָהּ ist nur auf מַלְכוּתוֹ, das Reich Ptolemäus' V. zu beziehen; durch seine Tochter will er jederzeit Mittel und Gelegenheit haben, in Ägypten einzu-

greifen. Antiochus' Absicht wird nicht gelingen, vgl. zu עָמַד und הָיָה Jes 7 7 14 24: קוּם und הָיָה; nach LXX ist לוֹ nach לֹא eine unrichtige Glosse. 18 וְיָשֵׁב ist nicht mit Ḳĕrē nach v. 17 in וְיָשֵׂם zu ändern, denn es handelt sich hier wie v. 19 nicht nur um eine Absicht, sondern um eine wirkliche Bewegung (s. Bevan), und zwar in einer andern Richtung. Im Jahre 197 unternimmt Antiochus III. einen Angriff auf Kleinasien; aber alle seine Erfolge gehen ihm in der Niederlage bei Magnesia im Jahre 190 v. Chr. verloren, die ihm der römische Konsul (= קָצִין d. i. Richter, Entscheider) Lucius Scipio bereitet. *Seinen Hohn und Spott* über die Römer zeigte Antiochus dadurch, dass er Hannibal bei sich aufnahm und um ihre Forderungen sich nicht kümmerte (vgl. Hertzberg a. a. O. II, 304f.); die *Heimzahlung* (יָשִׁיב לוֹ vgl. Hos 12 15) ist durch בִּלְתִּי eingeleitet, dessen Erklärung schwierig ist: *es sei denn, ausserdem dass* (vgl. Gen 43 3) muss den Sinn haben von אַף *ja vielmehr* (so auch Behrmann). Nach Bevans guter Konjektur שִׁבְעָתַיִם *siebenfach* für לוֹ בִּלְתִּי (vgl. LXX ἐν ὅρκῳ = שְׁבֻעָה) wird aber für v. 18[b] einfach zu lesen sein: וְהֵשִׁיב לוֹ קָצִין חֶרְפָּתוֹ שִׁבְעָתַיִם *Aber ein Konsul wird seinen Hohn siebenfach ihm heimzahlen.* 19 Antiochus hatte einen Frieden unter den schwersten Bedingungen schliessen müssen; um sich Geld zur Bezahlung seines Tributes zu verschaffen, wendet er sich gegen die Festungen des Ostens, der ihm geblieben, und als er in der Landschaft Elymais den Schatz eines Beltempels plündern wollte, wurde er 187 v. Chr. samt seiner Mannschaft erschlagen. Auf diesen Tod in der Ferne deutet וְלֹא יִמָּצֵא.

20 Seleukus IV. Philopator (187—175 v. Chr.), der Nachfolger Antiochus' d. Gr., prägte sich den Juden ins Gedächtnis ein durch die Sendung seines Steuereintreibers Heliodor, der den Versuch machte, den Tempel zu berauben, vgl. II Mak 3 1-40 und s. auch Vorbem. zu Cap. 5 S. 35f.. מַעֲבִיר mit doppeltem Obj. kann nicht auffällig sein; wie man jemanden einen Fluss durchschreiten lassen kann Jos 7 7, so doch auch ein Land; also Seleukus sendet einen נוֹגֵשׂ *Steuereintreiber* d. i. Heliodor *durch* die Zierde, *das Herrlichste des Reiches,* durch Judäa (vgl. אֶרֶץ הַצְּבִי v. 16) oder Jerusalem samt dem Tempel; die genauere Bestimmung ist nicht möglich, denn der Verf. konnte Judäa oder Jerusalem oder am Ende selbst den Tempel zu Jerusalem das Schönste des seleukidischen Reiches nennen. Die Änderung in נוֹגֵשׂ מַעֲבִיר = „ein Steuereintreiber, der die königliche Würde vergehen macht" (Bevan) ist unnötig. יָמִים אֲחָדִים, *einige Tage* = eine kurze Zeit, nennt der Verf. die zwölfjährige Regierungszeit des Seleukus, den Livius 41 19 kurz schildert: *otiosum nullisque admodum rebus gestis nobilitatum,* im Vergleich mit der viel längeren des Antiochus III.; es ist verfehlt, die kurze Zeit auf die Spanne Zeit zwischen Heliodors Steuererhebung und dem Tode Seleukus' oder auf die rasch vollzogene Ermordung des Königs zu deuten. לֹא בְאַפַּיִם übersetzt LXX οὐκ ἐν ὀργῇ, was bei dem nach Arrian Syriaca Cap. 45 ἐξ ἐπιβουλῆς sterbenden König doch wohl passt, und nach Prv 30 33 dem hebr. בְּאַפַּיִם entspricht; darum ist die Auskunft Behrmanns, dass es = aram. אַנְפִּין d. i. hebr. פָּנִים zu fassen sei und etwa den Sinn von „in offenem Angriff" habe (vgl. Dtn 5 4: פָּנִים בְּפָנִים), ebenso unnötig, wie Grätz' Vorschlag: בַּאֲגַפִּים *in der Schlachtreihe*

(vgl. Hes 12 14 17 21) zu lesen, was von בְּמִלְחָמָה nicht verschieden wäre. Über die Ermordung Seleukus' IV. 175 v. Chr., s. zu 7 8.

21—45 Antiochus IV. Epiphanes 175—164 v. Chr.

Antiochus IV., Sohn des Antiochus d. Gr., war 189 mit neunzehn andern vornehmen Jünglingen als Geisel nach Rom gekommen, 176 schickte sein Bruder Seleukus IV. zu seiner Ablösung den eigenen Sohn Demetrius nach Rom. Während Antiochus noch nach der Heimat unterwegs war, wurde Seleukus von Heliodor ermordet und nun verstand es Antiochus, sich des Thrones zu bemächtigen, der eigentlich seinem Neffen Demetrius gehörte.

21 Antiochus bemächtigt sich des Thrones. נִבְזֶה *ein Verachteter* d. i. *Verachtenswürdiger* giebt sofort das jüdische Urteil über Antiochus IV.; es soll nicht das Gegenteil seines Beinamens ausdrücken, denn ἐπιφανής bedeutet nicht zunächst der angesehene, sondern der, der die Epiphanie einer Gottheit ist, vgl. auf seinen Münzen θεὸς ἐπιφανής, dann den gleichbedeutenden einfachen Beinamen θεός, ferner Augustus. Eine treffende Parodie ist ἐπιμανής, der Rasende, der von einem Dämon Besessene. לֹא נָתְנוּ עָלָיו הוד מ׳, *die königliche Würde hatten sie ihm nicht zugedacht* = war ihm nicht zugedacht, erinnert daran, dass er kein Recht auf den Thron hatte. בְּשַׁלְוָה *unversehens* s. 8 25. חֲלַקְלַקּוֹת, s. 8 23 II Mak 5 25, sind *Ränke, Intriguen,* durch die er die Gegner aus der Welt schafft und das Volk zu gewinnen versteht, vgl. zu 7 8.

22—24 Die Ereignisse in Syrien (175—170 v. Chr.) vor dem Krieg mit Ägypten. 22 *Heere werden völlig weggeschwemmt vor ihm;* zu lesen ist für ז׳ הַשֶּׁטֶף (= *Heere der Flut*) mit BEVAN u. a.: ז׳ הִשָּׁטֵף, Inf. zur Verstärkung des Verbums, und der Sinn ist: Die Heere Heliodors, die sich ihm entgegenstellen, werden überwunden, zu מִלְּפָנָיו vgl. das parallele aram. מִן־קֳדָמַיהּ 7 8. Nach der *Wegspülung der Heere* kommt ihr Zusammenbruch verspätet, auch ist die Aposiopese am Schluss: *und auch der Fürst des Bundes* — schwierig, daher lese man: וְיִשָּׁבֵר גַּם נ׳ בּ׳ *Und zerbrochen wird werden auch ein Fürst eines Bundes,* das unrichtige ־ִי des Plurals hat וְ vor גַּם nach sich gezogen. נְגִיד בְּרִית (s. über נָגִיד zu 9 25 26 und über בְּרִית zu 9 27, ferner vgl. 11 28 30: בְּרִית קֹדֶשׁ) ist der *Hohepriester,* gemeint ist Onias III., der 174 abgesetzt und 171 v. Chr. ermordet wurde, s. zu 9 26 und vgl. II Mak 4 33-36. **23**[a] *Und seit der Anfreundung an ihn übt er Trug;* מִן steht im Sinne von *von dem Zeitpunkt an,* wie 9 25, und הִתְחַבְּרוּת ist aramaisierender Infin. s. GES.-KAUTZSCH[26] § 54k. Der Halbvers geht auf die Behandlung, die seine Freunde, die sich ihm Anschliessenden, erfuhren; so wurde z. B. Jason, der an Stelle Onias' III. zum Hohepriester ernannt war, 171 v. Chr. einfach durch Menelaus ersetzt, weil dieser noch grössere Geldsummen bot, und die ganze Syrerfreundlichkeit hat den Juden schliesslich nur die Unterdrückung ihres Kultus durch Antiochus gebracht. *Er zieht zu Feld und wird mächtig mit wenig Kriegsvolk;* עָלָה = *ins Feld ziehen* vgl. Jes 7 1 21 2, גּוֹי kann hier nur Kriegsvolk bedeuten. LXX hat für v. 23[b]: καὶ ἐπὶ ἔθνος ἰσχυρὸν ἐν ὀλιγοστῷ ἔθνει, das erinnert an die עֲצוּמִים 8 24, die Antiochus vernichtet. Unmöglich ist daher nicht, dass auch hier ähnliches stand, vgl. noch 8 25 בְּשַׁלְוָה יַשְׁחִית רַבִּים, und dass der Sinn ist: *Viele überfällt er mit wenigem Volk unversehens,* etwa: וְעָלָה עַל־עֲצוּמִים בִּמְעַט

גוֹי; dann gehört בְּשַׁלְוָה von v. 24 noch zu v. 23. Lässt man das Wort dagegen bei **24**, so ist das folgende ו davor zu setzen: *Und unversehens fällt er in die fettesten Gegenden einer Landschaft ein;* יָבוֹא fehlt in LXX und der Text ist überhaupt hier wenig sicher; Bevan fasst daher בְּמִשְׁמַנֵּי persönlich = *die Angesehensten einer Landschaft.* Wir hätten dann auch hier eine Parallele zu 8 24, בּוֹא בְּ ist wie v. 30 zu verstehen und der Sinn geht auf die Ränke und die Intriguen, mit denen er seine Gegner in jeder Provinz aus dem Wege zu räumen wusste. Worin der Verf. die Verschiedenheit Antiochus' IV. von seinen Vorfahren sah, ist nicht sicher; der Zusammenhang erinnert an die berühmte Freigebigkeit des Königs (I Mak 3 30 und Polybius 28 17: jedem Griechen schenkte er in Naukratis ein Goldstück), doch ist hier vielleicht eher noch an seine Hellenisierungsversuche zu denken, durch die er die übrigen Religionen abschaffen wollte. לָהֶם geht auf die Empfänger seiner Geschenke, darum sind unter dem unbestimmten ־הֶם doch nur seine Anhänger zu verstehen, nicht die מִשְׁמַנֵּי מ׳, sondern die, welche sich „ihm angefreundet haben"; zu andern Zeiten hat er sie allerdings wieder ganz anders behandelt (s. zu v. 23); sollte man nicht doch לָעָם *dem Volk, den Unterthanen* dafür lesen? יִבְזוֹר, nur hier, = *ausstreuen,* offenbar absichtlich gebraucht von der verschwenderischen Freigebigkeit des Königs. *Die Festungen,* gegen die er *Anschläge ersinnt,* auf die er Absichten hat, sind wohl die ägyptischen; vgl. I Mak 1 16: καὶ ὑπέλαβε βασιλεῦσαι τῆς Αἰγύπτου. וְעַד־עֵת *und zwar bis zu einer Zeit* d. h. bis zu dem im Rate Gottes festgesetzten Zeitpunkt, vgl. ebenso v. 27 35 (Driver)

25—28 Der erste ägyptische Feldzug im Jahre 169 v. Chr. (nach gewöhnlicher Datierung i. J. 170, aber s. Niese a. a. O. S. 89-93); vgl. I Mak 1 17-19. Antiochus zieht in diesem Kriege gegen Ptolemäus VI. Philometor, den Sohn der syrischen Kleopatra (s. zu v. 17), also gegen seinen Neffen ins Feld, offenbar weil dieser jetzt nach seiner Mündigkeitserklärung das einst seiner Mutter als Mitgift versprochene Coelesyrien reklamierte. **25** יָעֵר Jussiv, wie v. 17, = יָעִיר; zu der Bedeutung vgl. Jes 42 13 Ps 78 38. Das *grosse Heer* Antiochus' IV. wird auch I Mak 1 17 erwähnt, aber nicht minder gross waren die Rüstungen der Ägypter, da seit dem Tode Kleopatras unbesonnene Vormünder auf einen Krieg mit Syrien hinarbeiteten. **26** Diese Vormünder, die nach v. 25[b] den König schlimm beraten und ins Unglück bringen (שֶׁבֶר v. 26), sind die אֹכְלֵי פַת־בָּגוֹ, συντράπεζοι des Königs, vgl. ZATW 1888, 272 f.; zu פַּת־בַּג s. 1 5. Der Verlauf des Krieges ist nicht erzählt, nur kurz der Ausgang berichtet: *sein Heer wird hinweggeschwemmt* (l. יִשָּׁטֵף vgl. v. 22) d. h. besiegt am Berge Kasion, Antiochus erobert darauf Pelusion und dringt in Ägypten ein; in der Schlacht *sind viele* Ägypter *gefallen* vgl. I Mak 1 18: καὶ ἔπεσον τραυματίαι πολλοί. Philometor flieht und die Alexandriner erheben seinen jüngeren Bruder mit dem Beinamen Physkon (der „Schmeerbauch") zum König; jetzt nimmt Antiochus den Philometor unter seinen Schutz und führt ihn wieder als König in Memphis ein; Alexandrien vermag er nicht zu erobern, besiegt jedoch Physkon zur See, bevor er nach Syrien zurückkehrt, wo Unruhen ausgebrochen sind, vgl. Hertzberg II, 367. **27** *Die beiden Könige* sind Antiochus und Philometor; die Verbindung war auf beiden Seiten

keine ehrliche, jeder hatte seine Hintergedanken gegen den andern: Antiochus wollte Philometor nur benutzen, um selber in den Besitz Ägyptens zu kommen; und wie Philometor dachte, zeigte sich bald, denn nach der Abreise des Antiochus versöhnte er sich mit seinem Bruder Physkon. וְלֹא תִצְלָח וגו׳ *es gelingt* ihnen *nicht* (vgl. zum Fem. תַּעֲמֹד und תִּהְיֶה v. 17); *denn das Ende,* d. i. die völlige Unterwerfung Ägyptens (s. v. 43), erfolgt *erst zur bestimmten Frist,* zu לַמּוֹעֵד vgl. I Sam 13 8 u. s. v. 24. מֵרָע, Pausa von מֵרַע, Part. Hiph., ist zum Subst. geworden = *Arges, Bosheit,* vgl. מַשְׁחִית 10 8. **28** Auf der Rückkehr plündert Antiochus den Tempel zu Jerusalem vgl. I Mak 1 20–24 II 5 11–21; den wohl willkommenen Anlass dazu bot ihm, dass der von ihm eingesetzte Hohepriester Menelaos von dessen Vorgänger eben verdrängt war. בְּרִית = jüdische Religion, Theokratie, s. zu 9 27. Zu וְעָשָׂה *er führt es aus* vgl. 8 24.

29–39 Der zweite ägyptische Feldzug (168 v. Chr.) und die Religionsnot der Juden. Der Verf. hat keinen Feldzug übergangen, Antiochus hat überhaupt nur zwei Züge gegen Ägypten unternommen. Der zweite, der hier erzählt ist, richtete sich gegen die versöhnten Brüder Philometor und Physkon, die gemeinschaftlich die Regierung führten. **29** לַמּוֹעֵד (vgl. v. 27) *zur bestimmten Zeit* d. h. das Jahr darauf, s. Niese a. a. O. S. 92. Zu כְּ . . . . . וְכְ vgl. Jos 14 11 I Sam 30 24 König Syntax § 371 i: der zweite Zug wird ein anderes Resultat haben als der erste. **30** צִיִּים כִּתִּים *kittäische Schiffe werden gegen ihn ziehen;* damit ist hingewiesen auf die bekannte römische Intervention durch C. Popilius Laenas, der im Auftrag des Senats den vor Alexandria stehenden Antiochus zur Räumung Ägyptens aufforderte und sofortige Entscheidung verlangte. Antiochus war gezwungen zu gehorchen und versprach nach einigem Zögern „zu thun, was der Senat verlangt“; vgl. Hertzberg II, 367f. צִיִּים *Schiffe* ist nicht mit J. D. Michaelis und Winckler (Altor. Forsch. II, 422) in צִירִים *Boten* zu verändern, dagegen wird man die Identifikation von כִּתִּים mit Cypern aufzugeben und das Land derselben weiter im Westen zu suchen haben; ob es nun einfach = Sicilien resp. Süditalien und = Rom gesetzt werden darf (Winckler), ist zweifelhaft; der Verf. von I Mak 1 1 8 5, der wohl die Lage des Landes nicht mehr kennt, gebraucht Χεττιείμ für Makedonien, vgl. auch Oriental. Litt.-Ztg. 1900, Sp. 288. וְנִכְאָה *und er wird angefahren,* durch barsche Drohung eingeschüchtert *werden*, ist im AT selten (vgl. Ps 109 16 und viell. Hes 13 22 Hi 30 8), aber im Syr. häufig. Die beiden וְשָׁב bezeichnen die beiden Etappen der Rückkehr, zuerst nach Judäa und dann nach Antiochien. Polybius 29 27 sagt v. 30 entsprechend, dass Antiochus zurückkehrte βαρυνόμενος μὲν καὶ στένων, εἴκων δὲ τοῖς καιροῖς κατὰ τὸ παρόν. Antiochus wird damals nicht selbst in Jerusalem gewesen sein, sondern durch seine Beamten die Unterdrückung des Judentums vorgenommen haben. Zu וְעָשָׂה s. v. 28. וְיָבֵן, Jussiv für Imperf., *er wird sein Augenmerk richten auf die* עֹזְבֵי ב׳ ק׳ d. h. abtrünnigen, hellenistisch gesinnten Juden, also: ihnen allen Vorschub leisten und sie durch seine Geschenke ehren, vgl. v. 39, ferner I Mak 2 18. Die Schilderung solcher Apostaten υἱοὶ παράνομοι vgl. I Mak 1 11–15 II 4 11–17 und dazu Bertholet Stellung der Israel. und Juden zu den Fremden S. 208–213.

31 *Truppen* (זְרֹעִים mit mascul. Pluralendung, s. זְרֹעוֹת v. 15 und vgl. ZATW 1896, 74) *von ihm*, Antiochus, gesandt *stehen da* als Besatzung, die zur Durchführung der Entweihung des Tempels in die Stadt Jerusalem gelegt wurde; mit WINCKLER יַעֲמִידוּ zu lesen und dahinter מָעוֹז einzusetzen, ist zu gewagt, obschon man dann ein Zeugnis für die Errichtung der Burg d. h. die Erbauung der Akra hätte. Das folgende הַמָּעוֹז *das Bollwerk, die Burg*, das Apposition zu הַמִּקְדָּשׁ ist, könnte doch daneben nicht gut bleiben. Zu der Bezeichnung des Tempels als einer Burg vgl. הַבִּירָה I Chr 29 1 19. Über die Entweihung des Tempels und die Aufhebung des täglichen Opfers s. zu 8 11 und 12; zu der Aufstellung des *Greuels der Verwüstung* (l. הַשֹּׁמֵם vgl. 12 11) s. zu 8 12.

Da שֹׁמֵם nach Form (Part. Po. ohne מְ s. 8 13) und Bedeutung („verwüstend" bedeutet es sonst nirgends) einige Schwierigkeiten bereitet, sind verschiedene andere Erklärungen versucht worden: G. HOFFMANN Phön. Inschr. 29 sieht in שֹׁמֵם eine Anspielung an שמם in der semitischen Bezeichnung des Zeus als des Himmelsherrn, phön. בַּעַל שָׁמֵם, aram. בעלשמין (בעלשמן) z. B. auf einer palmyr. Bilinguis vom J. 134 n. Chr.: לבעלשמן מרא עלמא, entsprechend griech. Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος (ZDMG XV, 616), vgl. ferner PHILO BYBLIOS in EUSEBIUS Präp. Evang. I 10 7: Τοῦτον γὰρ θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσαμὴν καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησι. NESTLE ZATW 1884, 248 betrachtet שִׁקּוּץ שֹׁמֵם ganz einfach als = בעל שמם, שִׁקּוּץ gilt ihm als Ersatz von בַּעַל; gleichwohl will er nicht שָׁמֵם oder שָׁמַם vokalisieren, sondern die massoretische Punktation als eine „absichtliche Verketzerung" beibehalten. Neuerdings sieht nun WINCKLER a. a. O. S. 421—424 שקוץ משמם für dem משמם אל (משמו) Num 24 23 entsprechend an und betrachtet משמם (mešammām oder mešōmēm) als Übersetzung von ἐπιφανής, das er als „der Strahlende, der in Bewunderung versetzt" deutet und wornach er dann als den Gott, der in Jerusalem verehrt werden sollte, den Gott Epiphanes erschliesst, zugleich annehmend, dass Jerusalem den neuen Namen Epiphania erhalten habe. WINCKLERS Ansicht stimmt aber nicht zu dem wirklichen Sinn des Beinamens ἐπιφανής s. v. 21; auch die Annahme einer satirischen Umbildung für Beelsamen hat manche Schwierigkeiten, da dann das מְ in מְשֹׁמֵם 9 27[a], wie das blosse שֹׁמֵם 8 13 9 27[b] unerklärlich bleibt und man gezwungen wird den Text hier überall zu ändern, z. B. so dass man für על־שמם 9 27[b] geradezu בעל־שמם (MEINHOLD, KUENEN) einfügt oder mit BEVAN in שמם 8 13 und 9 27[b] Ableitungen von שׂום (8 13 'שׂם מ = *gesetzt seit*, 9 27[b] שָׂמָם = *der sie*, scil. die Greuel, *setzende*) liest und anderswo (9 27[a] 11 31) מְשֹׁמֵם für fehlerhaft oder eingefügt erklärt. Auch das griechische βδέλυγμα ἐρημώσεως in LXX und I Mak 1 54 spricht nicht dafür, dass man die satirische Anspielung verstand, auch wenn sie vielleicht vom Autor beabsichtigt war. Dass im übrigen Antiochus IV. ein Verehrer des olympischen Zeus war, zeigen auch seine Münzen (NESTLE Margin. 42), und wer in dem שִׁקּוּץ שֹׁמֵם auf dem Brandopferaltar zu Jerusalem nicht nur einen βωμός, sondern eine Zeusstatue sieht, kann sich ein Bild davon nach diesen Münzen machen s. z. B. HbA.

32 מַרְשִׁיעֵי בְרִית, *die am Bunde freveln*, sind die Apostaten v. 30, nur ist die Apostasie hier gleich ein Frevel genannt; הִרְשִׁיעַ ist intransitiv = *gottlos handeln* vgl. 9 5. יַחֲנִיף = er verleitet sie dazu, חֲנֵפִים zu werden, zu חָנֵף = *Heide*, der sich um Religion und Moral nicht kümmert, vgl. Jes 9 16; der Ausdruck hat in der semitischen Religionsgeschichte eine grosse Rolle gespielt und in seiner Anwendung manche Wandlung erlebt, vgl. KUENEN Volks- und Weltrel. 19—21 301—303, WELLH. Arab. Heident. 207—209, NÖLDEKE ZDMG 1887, 721 und GRÜNBAUM ZDMG 1888, 54f. חֲלַקּוֹת (vgl. Jes 30 10: חֲלָקוֹת) sind *Schmeicheleien*, die sich aber nicht blos auf Worte beschränkt haben werden vgl. v. 24 und I Mak 2 18. Zu dem singularischen Suff. nach dem

Plural in der Stat.-constr.-Verbindung עַם יֹדְעֵי אֱלֹהָיו *das Volk von solchen, die seinen* (unlogisch = ihren) *Gott kennen* vgl. König Syntax § 346 g; עַם ist ein Kollektivbegriff, der als Sing. und Plural konstruiert wird. יַחֲזִקוּ ist intransitiv wie II Chr 26 8 = die Getreuen, die ihren Gott kennen, *werden festbleiben;* וְעָשׂוּ vgl. v. 28. **33** Die מַשְׂכִּילֵי עָם *die Weisen des Volks* sind nicht die Lehrer, die γραμματεῖς, sondern die Frommen, die strengen Antihellenisten, das sind die wahrhaft Klugen, die im Gegensatz zu den נְבָלִים kein חֹנֶף verüben vgl. Jes 32 6, die die wahre חָכְמָה besitzen; diese sind im Stande *vielen zum Verständnis zu helfen,* nämlich, dass sie sich gegen die hellenistisch-gesinnten Juden erklären. Die Strafe für das Festhalten der Getreuen am väterlichen Glauben ist Hinrichtung, Feuertod, Gefangenschaft oder Konfiskation; נִכְשְׁלוּ *gefällt werden* ist der Allgemeinbegriff für die verschiedenen genannten Strafen. Zur Sache vgl. I Mak 1 57 2 38 3 41 5 13 II 6 11. **34** Die *kleine Hilfe,* die den מַשְׂכִּילִים in ihrer Verfolgungszeit wird, sind die ersten Erfolge der Makkabäer, noch bevor entscheidende Siege errungen sind vgl. I Mak 2 42–48 3 11 f. 23–26 4 12–15; für den Verf. sind alle diese Erfolge eine *kleine Hilfe,* denn er erwartet die Rettung nicht von den Menschen, sondern von Gott, vgl. Vorbem. zu 3 1–30. Auch der *Anschluss vieler* an die Getreuen infolge ihres Zeugenmutes und wohl auch der makkabäischen Erfolge gilt dem Verf. als ein zweifelhafter Gewinn; es ist keine ernste Überzeugung dabei, sondern nur חֲלַקְלַקּוֹת List und Heuchelei vgl. 8 23 11 21, bei nächster Gelegenheit sind die Vielen doch bereit, eine andere Stellung einzunehmen vgl. I Mak 6 21 7 13 9 23. **35** Das Suff. in בָּהֶם bezieht sich wohl nicht auf das Volk im Ganzen, sondern auf die מַשְׂכִּילִים, das בְּ wird aber nicht mit Behrmann im Sinne von *durch,* scil. durch den Untergang derselben, sondern von *unter* ihnen (vgl. Ex 14 28 und s. König Syntax § 279 b) zu fassen sein. Das Märtyrertum bringt den Frommen, mittelbar aber auch dem Volke, *Läuterung, Sichtung* (Klärung) und *Reinigung* (l. לְלַבֵּן mit Hitzig u. a., das im nachbiblischen Hebr. gebräuchlich ist, für das kontrahierte Hiph. לַלְבֵּן = לְהַלְבִּין, das *weiss werden* bedeutet). Zu עַד־עֵת וגו' vgl. zu v. 24.

36–39 bringen noch speciell eine Charakterisierung *des Königs* d. i. Antiochus' IV. und zeigen, wie er sich über alle Volksreligionen hinwegsetzte, um nur überall den Kultus seines Gottes (s. v. 38) einzuführen. **36** Zu יִתְגַּדֵּל vgl. Jes 10 15; אֵל אֵלִים ist der Gott Israels, vgl. 2 47: אֱלָהּ אֱלָהִין; über נִפְלָאוֹת s. zu 7 8. Alle diese Massnahmen werden dem König gelingen, *bis das Ende* der Ära *des* göttlichen *Zornes gekommen ist* vgl. 8 19 und Jes 10 25. *Denn Beschlossenes* (9 26 27) *ist vollführt* d. h. soviel als vollführt, wird vollführt werden. **37** *Die Götter seiner Väter* sind die Gottheiten, deren Kult seine Vorfahren gestatteten und auch selber übten. Übrigens ist es bemerkenswert, dass der auf den Münzen seiner Vorfahren abgebildete Apollo fast vollständig verschwindet und von Antiochus IV. an durch den Zeus Olympius ersetzt ist s. Nestle Marg. 42. חֶמְדַּת נָשִׁים *die Lust* = der Liebling *der Frauen* ist nicht Nanaia, die Gottheit des elymaischen Tempels, den Antiochus erst kurz vor seinem Tode zu plündern versuchte, sondern Tammuz-Adonis, über dessen Tod die Weiber klagen Hes 8 14, vgl. auch Smith-Stübe Rel. der Se-

miten 316 und s. zu Jes 17 10. **38** *Der Gott der Bollwerke* ist wahrscheinlich der Jupiter Capitolinus, dem Antiochus in Antiochien einen prachtvollen Tempel errichtet und dem er nach Rom goldene Weihegefässe von hohem Werte gesandt hat (Livius 41 20 42 6); die Deutung auf den Ζεὺς πολιεύς kann dagegen nicht richtig sein, wenn dieser „der eigentliche Familiengott der Seleukiden“ war, den mussten doch die Väter des Antiochus gekannt haben. לְ vor אֱלֹהַּ leitet das Obj. ein, und עַל־כַּנּוֹ bedeutet *statt dessen* und nicht: auf seinem Piedestal. **39** *Er macht zu Besatzungen der Festungen* d. h. er legt als Besatzung in die festen Städte Judaeas bes. Jerusalem *das Volk* (l. עַם Hitzig u. a.) *eines fremden Gottes* d. h. die Anhänger und Verehrer dieses Gottes, vgl. עַם כְּמוֹשׁ Num 21 29. Zu עָשָׂה לְ vgl. den Gebrauch II Sam 15 1 I Reg 1 5; zur Sache s. I Mak 1 33 3 36 45. הִכִּיר heisst hier, wie Dtn 21 17 II Sam 3 36, *anerkennen, Anerkennung zollen, billigen; wer* Antiochus' Vorgehen *billigt* (die Änderung in Imperf. יַכִּיר mit Ḳerē ist unnötig; Perf. = wenn einer gebilligt haben wird), *den ehrt er hoch* und *verteilt* ihnen *das Land,* das er z. B. konfisciert hat, בִּמְחִיר *zur Belohnung,* vgl. I Mak 9 25.

40—45 Die Ereignisse der eigentlichen Endzeit, und zwar zunächst das Gericht, das Antiochus treffen wird. Es beginnt hier die eigentliche Zukunftserwartung. Was der Autor bis dahin in Form einer Apokalypse darstellte, hatte er noch selber erlebt; von v. 40 an weissagt er die Zukunft, die aber für ihn, wie seine ganze Darstellung bis v. 39 gezeigt hat, unmittelbar bevorsteht. Die Gegenwart ist der *Zeit des Endes* nahe. Dieser einleitende Ausdruck v. 40 beweist, dass der neue Abschnitt keine Rekapitulation ist, und auch aus dem Inhalt von v. 40–45 ergiebt sich, dass wir hier reine Weissagung haben, denn er stimmt nicht mit der Geschichte (s. die Auslegung).

40 Der Verf. erwartet noch einen dritten Feldzug des Antiochus gegen Ägypten; die Geschichte weiss davon nichts, und dass Antiochus *undecimo anno regni sui rursus contra sororis filium Ptolemaeum Philometorem* gekämpft habe, ist von Porphyrius offenbar nur aus unserer Stelle gefolgert. Zu יִתְנַגַּח *sich stossen* d. h. Krieg führen mit jmd. vgl. מְנַגֵּחַ 8 4. יִשְׂתָּעֵר *heranstürmen* vgl. סָעַר Hab 3 14. וּבָא בַאֲרָצוֹת nimmt allgemein das Folgende voraus und fasst zusammen, was nachher im besonderen ausgeführt wird; ebendasselbe gilt von וְשָׁטַף וְעָבָר vgl. v. 10. **41** Der Zug nach Palästina wird den Juden neues Unheil bringen: *Zehntausende* (l. רִבּוֹת vgl. v. 12) *werden fallen,* dagegen die Judenfeinde, die Antiochus gegen die Juden unterstützt zu haben scheinen (I Mak 4 61 5 3–8), werden natürlich *seiner Hand entrinnen.* Edom, Moab und Ammon waren die Gegner der Juden noch in der spätesten Zeit, wie die Züge der Makkabäer gegen sie deutlich beweisen, vgl. auch Ps 83, sowie Jes 15 1—16 14, bes. 16 13 f. Das unklare רֵאשִׁית ist vielleicht mit Ges.-Buhl als Verderbnis aus שְׁאֵרִית *Rest* zu betrachten, so auch Pesch. **42** f. Antiochus wird Ägypten unterjochen. שָׁלַח יָד בְּ *Hand an etwas legen, sich einer Sache bemächtigen* vgl. Est 8 7. Zu הָיָה לִפְלֵיטָה *entrinnen* vgl. Gen 32 9. **43** מִכְמַנִּים ἅπ. λεγ. = *verborgene Dinge* d. i. *Schätze,* ist von dem aram. כְּמַן *verbergen* abgeleitet. *Libyer und Kuschiten werden in seinem Gefolge sein,* בְּמִצְעָדָיו ist = בְּרַגְלָיו Jdc 4 10; diese Nachbarn der Ägypter im Westen und Süden unterwerfen sich Antiochus. **44** Wie Sanherib auf eine שְׁמוּעָה abzieht (s. Jes 37 7), so sind es שְׁמֻעוֹת *aus Osten und Norden,*

die Antiochus erschrecken und ihn zum Rückzug aus Ägypten bewegen; dass sich der Autor darunter etwa Gerüchte von dem wieder erlangten Besitz Jerusalems durch die Juden denkt, ist nicht gesagt. Zu לְהַשְׁמִיד וּלְהַחֲרִים vgl. II Chr 20 23, ferner s. I Mak 5 5. **45** Der Tod des Antiochus wird in Palästina erfolgen: Antiochus *wird seine Palastgezelte* (אַפֶּדֶן ist ein pers. Lehnwort *appadan* „Palast") *aufschlagen* (נָטַע = dem gewöhnlichen נָטָה) *zwischen dem Mittelmeer* (das ist mit יַמִּים gemeint) *und dem Berg der heiligen Zier* d. h. Zion. Dort *wird er zu seinem Ende kommen und niemand ihm helfen.* In Wirklichkeit ist Antiochus IV. nicht in Palästina gestorben, sondern in der persischen Stadt Tabae (164 v. Chr.), s. zu 8 25. Diese Nichtübereinstimmung mit der Geschichte zeigt noch einmal, dass v. 40–45 reine Zukunftsweissagung sind. Vor Jerusalem erwartet der Autor den Fall des letzten Vertreters des heidnischen Weltreichs nach den Weissagungen der früheren Propheten vgl. Hes 38 f. Jes 10 33 f. 17 12–14 30 27–33 31 5 8 9 Jo 4 Sach 12 14. Die angeführten Stellen zeigen auch, dass das Gericht über die Weltmacht von Gott vollzogen wird, sodass es keinen Helfer für Antiochus giebt, vgl. dazu auch zu Jes 5 30.

Dass die Darstellung von Cap. 11 in metrischer Form geschieht, hat Szold erkannt. Wenn die von ihm angenommenen Zeilen in der Länge sehr verschieden sind, so hängt das einerseits damit zusammen, dass er zu kleine Stichen zu Grunde legt, und andrerseits damit, dass er den Text für intakt hält. Gerade die durch Glossen und Umstellungen vielfach verdorbene Textgestalt macht es nur schwer möglich, die sicher vorhandene metrische Anordnung überall nachzuweisen, und da dem Versuche, bei solchem Texte Gleichmässigkeit in die Stichen zu bringen, der Schein der subjektiven Willkür anhaften müsste, ist vielleicht überhaupt darauf zu verzichten, die metrische Anordnung des Ganzen sicher herstellen zu wollen.

12 1–3 Die Rettung der Frommen, die Kehrseite des Gerichts über die Weltmacht 11 40–45, also der notwendige Abschluss der Ära des Zornes und die Einleitung zu der herrlichen Ära des Heiles. **1** וּבָעֵת הַהִיא *Und in jener Zeit* fixiert klar den Eintritt des nunmehr Geweissagten auf den Zeitpunkt der Überwindung des Antiochus. Die Rettung erfolgt durch *den Schutzengel Israels, Michael* (vgl. 10 13–21); יַעֲמֹד *er wird sich erheben* zum Schutze *deiner Volksgenossen* d. h. des treuen und wahren Israels, aller *derer, die im Buche aufgeschrieben sind;* das ist sein Amt und Beruf, vgl. zu עָמַד עַל Est 8 11 9 16. Die Grösse der letzten *Bedrängniszeit* ist geschildert, wie der Tag Jahwes Jo 2 2, vgl. auch Mk 13 19. Es ist nicht ganz klar, ob sich der Verf. diese Trübsal als von Antiochus mit seinen Heeren, Libyern und Kuschiten u. s. w. verursacht oder von diesem Zuge getrennt denkt. Das erste ist wahrscheinlicher: Antiochus an der Spitze der Heidenwelt gegen Jerusalem ist der Antichrist; 11 45ᵇ ist nur eine vorläufige Bemerkung über seinen Untergang. Jedenfalls aber hat der Verf. dieselbe Vorstellung von dem Sturm der ganzen Völkerwelt gegen Jerusalem, wie Hesekiel, von dem an dieser Zug in keinem Gemälde der Endzeit fehlt, vgl. Hes 38 f. und ausser den zu 11 45 genannten Stellen auch Henoch 90 16 Apk Joh 16 14 19 19. Hier schreitet nur nicht Gott selber ein, der dem Apokalyptiker viel zu hoch steht; Michael ist der Held, der an seiner Stelle das Gericht vollzieht, vgl. auch die Helden Gottes Jo 4 11ᵇ. Zu diesem Kampfe Michaels vgl. die ausführ-

lichere Darstellung in Apk Joh 12 7–10: den Streit Michaels mit dem „Drachen“. סֵפֶר ist *das Buch des Lebens* vgl. Ex 32 32 Ps 69 29, ferner s. über die himmlischen Bücher zu 7 10. **2** Zu der Rettung der treu am Glauben festhaltenden Israeliten (v. 1) tritt die Auferstehung der *im Erdenstaube* (עָפָר, eine Näherbestimmung zu אַדְמַת, = Erde, die Staub ist, aus Staub besteht) *schlafenden* (vgl. dazu Ps 13 4 Jer 51 39 57) scil. Israeliten. Es handelt sich nicht um eine allgemeine Auferstehung, nicht einmal sicher um eine solche aller im Grabe ruhenden Israeliten; auch für diesen beschränkten Umfang der Auferstehenden ist es die älteste Stelle des ATs. Die Anschauung von der Auferstehung scheint gerade in dieser Zeit, da die treuesten Zeugen des Glaubens starben und das Heil so nahe erwartet wurde, lebendig geworden zu sein, vgl. m. Gesch. der isr. Rel.[3] § 68 S. 294; Hes 37 wird dabei konkurriert haben, vgl. ferner Jes 26 19. Die Auferweckten zerfallen in zwei Klassen: *die einen* wachen auf *zum ewigen Leben*, ζωὴ αἰώνιος, das nur hier im AT vorkommt, *die andern zu Schmach und ewigem Abscheu* d. h. zu ewiger Verdammnis; den Kommentar zu letzterem giebt Jes 66 24 (s. dort). **3** *Die Weisen* (s. 11 33) sind identisch mit denen, *die viele zur Gerechtigkeit geführt haben*, sie unterscheiden sich von den übrigen Frommen, die auch zum ewigen Leben aufwachen, in der Zeit des Heils dadurch, dass himmlischer Glanz sie umstrahlt.

Mit dem langzeiligen Tetrastich v. 2f. schliesst die Offenbarung Gabriels.

3) 12 4 Letzter Auftrag des Engels an Daniel.

Wie 8 26b wird Daniel befohlen, das Buch zu *verbergen* und zu *versiegeln;* die Offenbarungen Daniels, wie sein ganzes Buch, sind eine Geheimschrift, die erst in der Endzeit verständlich wird, wenn das Siegel entfernt wird d. h. die Erfüllung sich vollzieht vgl. Jes 29 11 f. 18 f.; vgl. über die Bedeutung dieses Befehles zu 8 26. Der zweite Teil v. 4b gehört zu עֵת קֵץ: bis auf die Zeit des Endes, wo dann *viele* das Buch *durchforschen werden und die Erkenntnis* das Verständnis desselben *wachsen wird;* die Änderungen (Behrmann: ישׂטמו, viele werden abtrünnig werden, Verachtung bezeigen, vgl. Ps 40 5; Bevan: הָרָעוֹת viele werden hin- und herlaufen und *[die Unglücksfälle]* das Unglück sich mehren) sind daher unbegründet; der Vers würde am besten vor עַד־עֵת halbiert, er bildet einigermassen ein Distichon, wie v. 2 und v. 3.

4) 12 5–13 Der Abschluss des ganzen Buches: die feierliche Beteuerung der Wahrheit der letzten Vision und die Daniel gegebene Zusicherung seiner Auferstehung zur Teilnahme am künftigen Heile.

Mit 12 5 ändert sich die Scene. Stand Daniel bis v. 4 allein dem Mann im Linnengewande (10 5) gegenüber, so sieht er jetzt zwei *andere* Engel, die an den Ufern des Stromes stehen, und der Mann לְבוּשׁ הַבַּדִּים hat seinen Platz gewechselt, da er sich jetzt über den Wassern des Stromes befindet. Gleichwohl ist es nicht eigentlich eine neue Vision, sondern nur der Abschluss der vorigen, und die Beteuerung der Wahrheit der Weissagung ist hier am Schlusse des ganzen Buches nicht so einfach wie 8 26 (vgl. ferner zu 2 45), sondern mit besonderer Feierlichkeit gegeben. Daran knüpft sich dann nicht ungeschickt der Hinweis auf Daniels einstige Teilnahme an dem Heile, dessen Kommen am Ende der Tage

er geweissagt hat, ohne zwar im Einzelnen alles in seinen Visionen Geschaute genau verstanden zu haben.

Barton a. a. O. S. 77 hat diese Stellung von 12 5–13 verkannt und daher den Abschnitt als einen redaktionellen Anhang betrachtet. Aber dass in dem Abschnitt reichliche Beziehungen zu Cap. 7 8 und zu 12 1–4 vorliegen, erklärt sich aus der Bedeutung und Stellung desselben von selbst. Dagegen ist Gunkel (Schöpf. und Chaos 269) zuzustimmen, dass v. 11 und 12 Glossen sind, da sie den Zusammenhang nicht nur unterbrechen, sondern auch im Widerspruch mit v. 9 stehen (s. zu v. 11 und 12). Vgl. Einl. II 2.

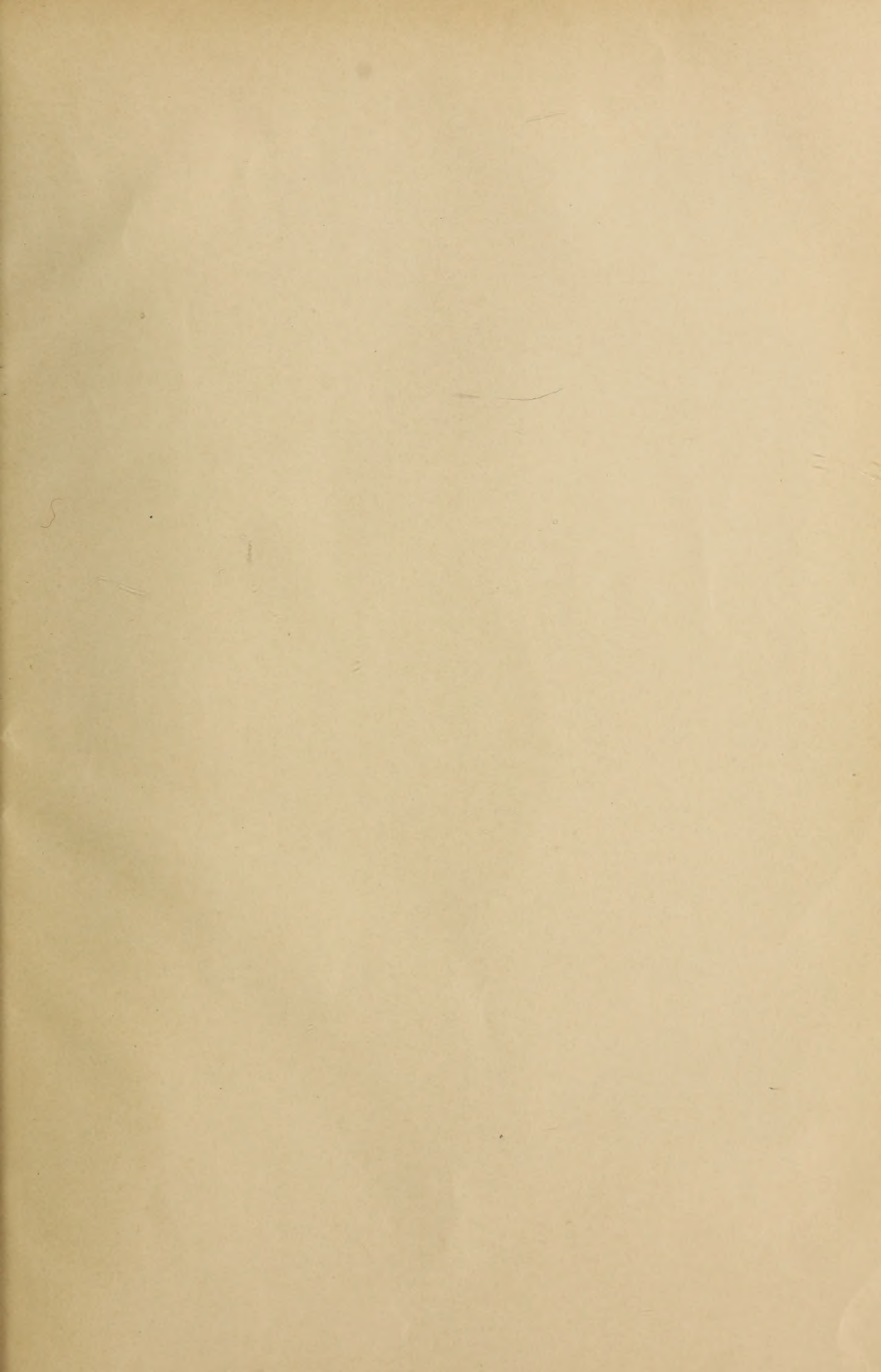
5 הַיְאֹר, gewöhnlich Bezeichnung des Nils, steht hier im Sinne von *Strom* überhaupt vgl. Jes 33 21. Es ist derselbe Fluss gemeint, der 10 4 הַנָּהָר heisst. אֲחֵרִים *andere,* sind natürlich Engel, vgl. zu ihrem Standort 8 13–16. 6 Welcher von beiden spricht, bleibt unbestimmt; gegen die vorgeschlagene Lesung der ersten Person zeugt die Vergleichung von 8 13. Keiner von diesen *anderen* Engeln kann mit dem לְבוּשׁ הַבַּדִּים, d. i. Gabriel (10 5), der bis 12 4 schon bei Daniel verweilte, identisch sein; s. die Vorbem. Zu der Frage v. 6ᵇ vgl. 8 13; הַפְּלָאוֹת, *die wunderbaren,* 11 31–36 12 1 geweissagten *Dinge.* 7 Mit einem Schwur *bei dem Ewiglebenden* (vgl. zu dieser Bezeichnung Gottes zu 4 31, und zu dem nur hier als constr. zu beurteilenden חֵי s. Ges.-Kautzsch[26] § 93 a a Anm.) beteuert der Engel im Linnenkleid die Wahrheit seiner Aussage v. 7ᵇ, die kurz den Hauptinhalt seiner Offenbarung zusammenfasst. Nicht nur die eine Hand (Gen 14 22 Ex 6 4 Dtn 32 40), sondern *die Rechte* und *die Linke* erhebt er bei diesem feierlichen Schwur. לְ in לְמוֹעֵד gehört zur ganzen Zeitangabe und fixiert den Endpunkt: = bis zum Ablauf von Zeit etc. Die Zeitbestimmung entspricht 7 25; מוֹעֵד ist = עִדָּן *Jahr,* s. dort. Mit כְּכַלּוֹת wird der Termin auch nach einem dann eintreffenden Ereignis bestimmt; leider ist der vorliegende Text aber nicht klar, da schwerlich der Inf. נַפֵּץ von dem vorhergehenden כַּלּוֹת abhängig, noch יַד zu beiden Subjekt sein kann: wenn die Hand (welche?) fertig ist mit dem Zerstreuen resp. Zertrümmern des heiligen Volkes. Nimmt man dagegen יַד als Obj., so fehlt ein Subj.: wenn er (wer?) zu Ende zerstreut oder zertrümmert hat die Hand d. h. V. Man kommt auch nicht aus mit der Lesung נֹפֵץ: sowie der Zertrümmerer vernichtet die Macht des heiligen Volkes (Behrmann), denn ein völliges Vernichtetwerden Israels ist nirgends erwartet; man wird vielmehr unter Beachtung der LXX, die für eine andere Reihenfolge der Worte zeugt, mit Bevan zu lesen haben: כִּכְלוֹת יַד נֹפֵץ וגו׳ *wenn die Macht des Zerstörers des h. V. zu Ende ist,* also: wenn Antiochus' Macht vernichtet ist; dann *wird sich dies alles* (alle diese פְּלָאוֹת v. 6) *erfüllen* (vgl. zu תִּכְלֶינָה Esr 1 1). 8 Daniel zur Zeit des Cyrus kann diese Zeitbestimmung nicht verstehen, so verständlich sie für den Leser in den Tagen des Antiochus war. Er frägt daher: *Was ist das Ende von diesem?* d. h. welches ist das letzte dieser wunderbaren Dinge? 9 Statt der Antwort erhält Daniel die Weisung zu *gehen,* da *die Worte* d. h. die Weissagung seines Buches, gar nicht für seine Zeit, sondern für Leser in der Endzeit bestimmt sind; vgl. dieselbe Anschauung über das prophetische Wort I Pt 1 10. **10** beschreibt die Endzeit zunächst nach 11 35, fügt aber dem Zusammenhang gemäss als neues Moment hinzu, dass *die Gottlosen kein Verständnis haben werden,* natürlich wie von den göttlichen Dingen überhaupt,

so auch von den Weissagungen dieses Buches, — ein Trost für die *Weisen* (s. v. 3), die mit ihrem Glauben an die Weissagung und mit ihrem Hoffen auf das nahe Heil so vielem Widerspruch und Zweifel begegnen.

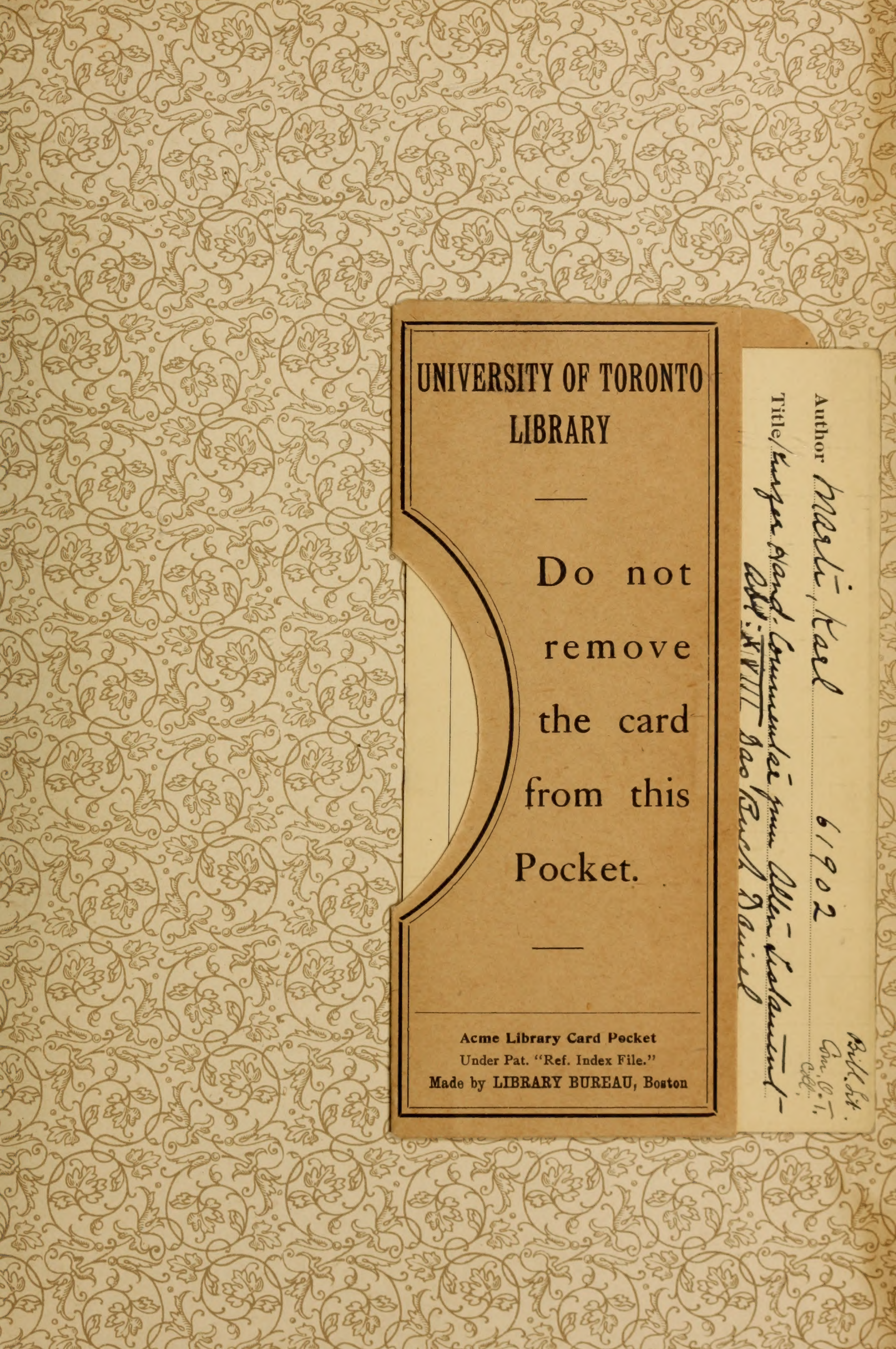
11 12 geben im Gegensatz zu der Ablehnung, die Daniel v. 9 zu teil wurde, doch noch nähere Auskunft über die Frist bis zum Anbruch des Heils, und zwar so, dass zwei neue und verschiedene Zahlen genannt werden. 8 14 waren es 1150 Tage, dagegen 12 11 sind es 1290 und 12 12 sogar 1335. Der Zeitpunkt, von dem an gerechnet wird, ist die Abschaffung des Tamid und die Aufstellung des Greuels der Verwüstung, wie 8 12–14 und 9 27 (s. zu diesen Stellen). Die höheren Zahlen schieben daher den Anbruch des Heils immer etwas weiter hinaus. Die Zahlen definieren ohne Frage die $3^1/_2$ Zeiten (v. 7); denn mit Rechnung eines Schaltmonats für den Zeitraum von 3 Jahren erhält man 43 Monate zu 30 Tagen = 1290 Tage, und die Zahl 1335 wird durch irgend eine andere Methode herausgerechnet sein (vgl. auch die 1260 Tage Apk Joh 11 3 12 6). Nicht gelehrtes, sondern praktisches Interesse hat aber diese Zahlen hervorgebracht: beim Verziehen der Erfüllung setzte man durch neue Rechnung einen neuen Termin für den Anbruch des Heiles; die beiden Verse sind daher zwei successive entstandene Glossen und als solche „ein Denkmal der Enttäuschung und des unwandelbaren Glaubens der makkabäischen Zeit“, in der die Frommen in ihrem Enthusiasmus so nahe Termine für das Kommen des Heiles anzusetzen wagten. „Eine spätere Zeit mochte dann wieder die Tage deuten, um grössere Zeiträume zu gewinnen“ (Gunkel).

13 setzt v. 10 fort und fügt dem Trost für die Frommen der makkabäischen Zeit den Trost für Daniel bei, der noch so weit von der Zeit des Heils entfernt ist. לַקֵּץ, das schwerlich vom Lebensende Daniels = לְקִצְּךָ gemeint ist, wird mit Behrmann vom *Ende* im eschatologischen Sinn zu erklären sein: *geh deinen Weg, der Endzeit entgegen,* wenn es nicht ein Schreibfehler ist, den das auf לך in לגרלך folgende לַקֵּץ (v. 13[b]) begünstigte (so W. R. Smith). וְתָנוּחַ *dass du ruhest* scil. im Grabe vgl. Jes 57 2, וְתַעֲמֹד *und dann auferstehst* vom Tode (vgl. v. 2); עָמַד = קוּם, dessen Ableitungen im Syr. *ḳĕjāmtā* und im Arab. *ḳijāma die Auferstehung* bedeuten. לְגֹרָלְךָ לְקֵ׳ הַיָּ׳ *um dein Los zu empfangen am Ende der Tage,* d. h. um Teil zu haben am Heile der Endzeit. Mit diesem Ausblick auf das ewige Heil, das hinter dem Tode liegt, schliesst das Buch: der treue Zeuge des väterlichen Glaubens im Exil und der weise Seher gehört zu den Frommen, die einst auferstehen werden (v. 2), er wird selbst einst Teil haben an dem von ihm verkündeten Heil.

SACHREGISTER.






UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not
remove
the card
from this
Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston
Author
Title

